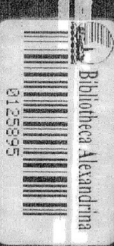
المعيار المعرب

والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب

لأحمد بن يحيى الونشريسي
المتوفى بفاس عام ٩١٤ هـ

خرّجه جماعة من الفقهاء
بإشراف
الدكتور محمد حجي

الجزء الثاني عشر






المعيار المعرب
والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب

المعيار المعرب

والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب

لأحمد بن يحيى الونشريسي
المتوفى بفاس عام 914 هـ

الجزء الثاني عشر

خرّجه جماعة من الفقهاء
بإشراف
الدكتور محمد حجي



لصاحبها : الحبيب اللمسي
ص ٠ ب 5787 / 113

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله

[هل يجوز الحكم والفتيا بضعيف الأقوال؟]

وسئل شيخنا الفقيه القاضي أبو سالم إبراهيم بن قاسم العقباني ـ رحمه الله ـ عن فقهاء الوقت وقضاته، هل يجوز لهم الحكم والفتيا بضعيف الأقوال ويتركون المشهور وما جرى به العمل من مذهب مالك رحمه الله تعالى أم لا؟

فأجاب بما نصه: الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبيه وعبده. أمّا بعد، أيها السائل أرشدنا الله وإياك لجواب سؤالك، وأصلح في الدنيا والآخرة ما فسد من حالنا وحالك، فاعلم حفظك الله ورعاك، وشكر في كل المقاصد مسعاك، أنّه وقع في كلام العالم برهان الدين ابراهيم المدني المالكي الشهير بابن فرحون ما يمكن وقوعه جواباً عنها، ونصه: فهل يلزم القاضي المقلد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه؟ وذكر عن المازري أنه بلغ درجة الاجتهاد وما أفتى قط بغير المشهور وعاش ثلاثاً وثمانين سنة، وكفى به قدوة في هذا! فإن لم يقف على المشهور من الروايتين والقولين فليس له التمشي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح، انتهى.

فظاهر قوله يلزم القاضي المقلّد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه، سواء كان أهلاً للنظر في طرق الترجيح وله قوة عليها أو لا. لكن آخر كَلَامِهِ وهو قوله فإن لم يقف على المشهور من الروايتين والقولين فليس له التمشي

والحكم بما شاء منهما من غير نظر، يمحض أن كلامه فيمن هو أهل للنظر. ويحتمل إذ ذاك قوله إذا وجد المشهور ما شهَّرهُ غيره، وحينئذ إما أن يكون ذلك المُشَهِّرُ هو المجتهد المستنبط للحكم نفسه فلا إشكال أنه يلزمه تقليده في التشهير، كما قلده في نفس القول؛ وإن كان تشهير قول المجتهد لا من المجتهد بل من بعض أصحابه الذين يقلدونه في مذهبه ويشهرون من أقواله التي حفظوها عنه ما يقوى دليله عند هذا المُشهِّر، فهل يجب على هذا المتأخر المقلد تقليد هذا الذي سبقه بالنظر والفتش في أقوال الامام الذي اشترك معه في تقليده في الأحكام؟ أو يكون هذا المتأخر لما كانت له ملكة يقتدر بها على الترجيج في أقوال مقلده صار مساوياً لذلك السابق الذي يُشهِّر قولاً من الأقوال، فلا يلزمه تقليد السابق لاحتمال أنه إذا نظر مثل نظره قد يترجح عنده غير ما ترجح عند السابق فلا يصح تقليده؟ إذ القدرة على اليقين تمنع من الاجتهاد، والقدرة على الاجتهاد تمنع من التقليد. وهذا قادر على الاجتهاد في الترجيح في أقوال إمامه فلا يقلد غير إمامه في ذلك.

[الاجتهاد والتقليد في الحكم والفتيا]

ومما يحسن وقوعه عنها أيضاً ما ذكره القرافي في **كتاب الاحكام، في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام**، ونصه: السؤال الثاني والعشرون، هل يجب على الحاكم أن لا يحكم إلا بالراجح عنده كما يجب على المجتهد أن لا يفتي إلا بالراجح عنده؟ أو له أن يحكم بأحد القولين وإن لم يكن راجحاً عنده؟ جوابه أن الحاكم إذا كان مجتهداً فلا يجوز أن يحكم، ولا أن يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه وأن يحكم به وإن لم يكن راجحاً عنده مقلداً في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده في الفتيا.

وأما اتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام إجماعاً. نعم اختلف العلماء إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد وتساوت وعجز عن الترجيح هل يتساقطان أو يختار واحداً منهما يفتى به قولان للعلماء، فعلى القول بأنه يختار أحدهما يفتي به، له أن يختار أحدهما يحكم به مع أنه ليس أرجح عنده بطريق

الأولى، لأن الفتيا شرع عام على المكلفين إلى قيام الساعة، والحكم يختص بالوقائع الجزئية. فإذا جاز الاختيار في الشرائع العامة فأولى أن يجوز في الأمور الجزئية خاصة، وهذا مقتضى الفقه والقواعد. فعلى هذا التقدير يتصور الحكم بالراجح وغير الرجح وليس اتباعاً للهوى، بل ذلك بعد بذل المجهود والعجز عن الترجيح وحصول التساوي. وأما الحكم بما هو مرجوح فخلاف الاجماع. انتهى.

فانظر قول القرافي في جواب المسألة بالتفصيل بين المجتهد فلا يفتى ولا يحكم إلا بالرّاجح عنده، وبين المقلد فيجوز له أن يفتي أو يحكم بالمشهور وإن كان غير الراجح عنده، فجعل الفتيا بغير الراجح غير جائزة للمجتهد وجائزة للمقلد الذي يكون أهلاً للنظر عارفاً بطرق الترجيح، فإذا نظر ورجح عنده غير المشهور جاز له أن يفتي بغير الراجح عنده إن كان مشهوراً وإن كان مرجوحاً في نظره، غير أنه قال في إجازة هذا لهذا المقلّد لكونه يقلد في رجحان المشهور إمامه الذي قلده في الفتيا، فاقتضى أن ليس على المقلد من مُفت أو حاكم أن يقلد إمامه في رجحان قول من أقواله ولو رَجح عند الامام القائل. والوجه في كون هذا من الجائز في حق المقلد ظاهر إذا لم يكن تقليده لهذا الامام في أصل القول لازماً، بل له أن يقلد غيره وإن كان الغير أدون من هذا رتبة في الاجتهاد حسبما نص عليه أهل الأصول في قولهم: لِلْمُقَلِّدَ أَنْ يُقَلِّدَ الْمَفْضُول. ففيه دليل على جواز العمل بغير الراجح، ولا زائد في المشهور أو المعمول به سوى الرجحان عند من شهره أو عمل به. ثم قال ابن فرحون عند نقله كلام القرافي بعد قوله بعد بذل المجهود والعجز عن الترجيح وحصول التساوي ما نصه: أما الفتيا والحكم بما هو مرجوح فخلاف الاجماع، فقال ابن فرحون: وقال أيضاً ـ يعني القرافي ـ في أول هذا الكتاب: للحاكم أن يحكم بأحد القولين المستويين من غير ترجيح ولا معرفة بأدلة القولين إجماعاً. قال ابن فرحون: فتأمله مع ما سبق من كلامه في قوله بعد بذل المجهود والعجز عن الترجيح وحصول التساوي، فتوهم ابن فرحون أن في كلام القرافي تدافعاً حيث قال في كلامه السابق: للحاكم أن

يحكم بأحد القولين المستويين من غير ترجيح ولا معرفة بأدلة القولين إجماعاً، وقال في كلامه الآخر وعلى هذا التقدير يتصور الحكم بالراجح وغير الراجح وليس اتباعاً للهوى بل ذلك بعد بذل المجهود والعجز عن الترجيح وحصول التساوي.

وتقدير ما يتوهم من التدافع بين الكلامين أن الأول يقتضي أن للمقلد أن يحكم بأحد القولين من غير أن ينظر في ترجيح أحدهما على الآخر إجماعاً، وكلامه الآخر يقتضي أنه لا يحكم بغير الراجح إلاّ بعد النظر هل في القولين راجح أو لا حتى يعجز عن الترجيح ويحصل التساوي.

يقال: لا تدافع بين الكلامين، لأن ما كلف فيه بالنظر إنما هو حيث يكون في القولين راجح ومرجوح ويكون المقلد أهلاً للترجيح وحيث أجاز الحكم بأحد القولين من غير نظر فرض القولين مستويين لا راجح فيهما، والمقلد ليس أهلاً للنظر. ألا ترى قوله: ولا معرفة بأدلة القولين، فمن لا معرفة له بأدلة فيم ينظر الترجيح؟ فالنظر إنما هو في ترجيح أحد القولين على الآخر، والفرض أن هذا المقلد لا معرفة له بأدلة القولين، فلم يمكن النظر من غير العارف بما يقع فيه الترجيح التي هي الأدلة، فلا تدافع، إذ لم يتحد المحكوم عليه، فإن له أن يحكم فيه في الصورتين، والله أعلم. انتهى.

وأجاب الفقيه أبو العباس سيدي أحمد بن زكري بما نصه: قد تظافرت نصوص الأيمة من الأصولين والفروعيين على امتناع الفتيا والقضاء بالقول المرجوح عند المفتي أو القاضي، فيتعين الراجح. فإن كان القاضي أو المفتي من أهل الاجتهاد بالاطلاق أو التقييد فظاهر، فإنّ العدول عن الراجح إلى المرجوح إذ ذاك من اتباع الهوى المنهى عنه بالاجماع؛ وإن كان من ذكر من أهل التقليد كما هو الغالب من حال أهل العصر وجب عليهم اتباع ما رجحه أهل المذهب المقلّد، فلا يجوز العدول عنه إلى المرجوح، وإن تخيل رجحانه فيجب تركه والعمل بما رجحوه؛ فإن لم يوجد لهم ترجيح بعد

البحث عليه بما يمكن أو وجد التنصيص على التساوي تخير المفتي المقلد أو يخير بما يفتي به ولا حرج عليه إن لم يكن معه تقصير في البحث على الراجح عند الأيمة، فيجب على المقلد التقليد في الترجيح كما يجب عليه التقليد في القول ما لم يكن أهلاً للترجيح محصلاً دلالته، فحينئذ يسوغ له أن يرجح غير ما رجحوه ويفتي به كما هو حال المجتهد المقيد اجتهاده بمذهب من المذاهب. هذا خلاصة ما ذكره أيمة المذهب المالكي وغيرهم كالمازري والقرافي وابن الصلاح انتهى.

[جواب مطول للونشريسي عن سؤال أحد الفاسيين له في المقلد والمجتهد عام 884]

وسألني بعض طلبة حاضرة فاس المحروسة سنة أربع وثمانين وثمانمائة عن مسألة من هذا المعنى المتقدم، ونص سؤاله بعد الصدر: مسألة المقلد الصرف الذي ليس معه ضرب من الترجيح، بل حظه الاطلاع على أقاويل أيمة مذهب إمامه ومعرفة المشهور منها بواسطة الشارحين والمتأولين، وذلك أنّ هذا المقلد تعرض له المسألة في شخصه في دينه أو بعض معاملاته وقد حفظ من مذهب إمامه فيها قولين متناقضين، وربما وافق كل من القولين قول صحابي، وعلم هذا المقلد المشهور من القولين في مذهب إمامه، فهل يجوز له أن يقلد غير المشهور في مسألة أو يفتي به بقصد التوسعة على نفسه وعلى غيره؟ مستنداً في ذلك لقوله عليه السلام «**إِنَّ الله يُحِبُّ أَنْ تُوتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُوتَى عَزَائِمُه**»، ولقوله أيضاً عليه السلام: «**بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحةِ السَّهْلَةِ**»، والأخذ بالرخص محبوب، «**ودينُ الله يُسْرٌ**»، ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾. وفرض النازلة أن هذا المقلد لم يقصد لتتبع رخص مذهب إمامه في كل نازلة تنزل به، بل ذلك في بعض النوازل، وربما قلد غير المشهور بعد وقوع نازلته.

فإن قلتم رضي الله عنكم لهذا المقلد أن يقلد من شاء من علماء مذهب إمامه، فبينوا لنا كيفية التقليد، هل على سبيل التخيير والتشهي بما يوافق غرضه؟ ولا حرج على المكلف إذا وافق غرضه العلم. ويشهد لهذا المعنى

ظاهر الحديث، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِم اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُم**»، ويشهد أيضاً من كلام العلماء ظَـوَاهِرُ إطـلاقاتهم في تفاريعهم، من ذلك قولهم: من قلَّد عالماً فقد بَرِئَى مع الله، وقولهم اختلاف العلماء رحمة، وربّما نكت بعضهم بقوله حجرْت واسعاً إذا اقتصر على المشهور في جميع تصرفاته، وكقولهم في الخصمين أيضاً إذا تراضَيَا بتقليد غير المشهور إن رضاهما به بمنزلة حكم الحاكم، ويرفع رضاهما الخلاف عن المسألة بالكلية، وتصير المسألة حينئذ في حقهما إجماعية، لا سيما ومن أصل مذهب إمام هذا المقلد ومبناه مراعاة الخلاف. ولم يَزَلْ أعلام العلماء رضي الله عنهم وعنكم يتساهلون في المسألة المختلف فيها قديماً وحديثاً لا سيما بعد النزول؟ أم لا سبيل إلى تخيير هذا المقلد بل لا بد أن يشترط فيه ما يشترط في المجتهد؟ فكما يجب على المجتهد عند تعارض الأدلة أن يأخذ بأقوى الأدلة عنده وأرجحها في نظره ويحرم عليه أن يتخير منها دليلاً يوافق غرضه، فكذلك هذا أنه إذا تعارض عنده قولان في مذهب إمامه لا يحل له أن يأخذ إلا بقول الأعدل والأعلم منهما في نظره، أو غاية ذلك أن يُندب إلى الأخذ بقول الأعدَل وَالأعلم منهما على سبيل الورع، واتباع الأفضل هذا غير ما أفتى به عز الدين.

وإن قلتم بعَدم تقليد غير المشهور البَتَّة، فما المانع من ذلك مع القول بأنه لا يجب تقليد الأعلم على ما حكاه بعض أيمة الأصوليين؟ ومع القول أيضاً بتصويب المجتهدين وهو أصح القولين، وكل الرخص صواب، ولا درك على المكلف إذا انتقل من صواب إلى صواب؟ وقد أفرد لهذا المعنى الامام أبو اسحاق الشاطبي ــ رضي الله عنه وعنكم ــ كتاباً في **موافقاته** كما في علمكم يقتضي من أوله إلى آخره أن المقلد أو المفتي لا يحل له أن يفتي إلا بالمشهور، وقال الباجي فيه وهذا لاخلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الاجماع في منع الفتيا بغير المشهور. قال والمقلد مثله، وربما حكى الاجماع في مواضع من كتابه، ونحوه عن ابن حزم. قال ابن عرفة فيه هو مردود، بفتيا الشيخ الامام المحقق الورع المصري عز الدين بن عبدالسلام، وكذا ما يذكر

عن ابن أبي جمرة وأنه لا يحل أن يفتى في دين الله إلا بالمشهور. وفتيا المازري حين أفتى بمنع اقتضاء الطعام من ثمن الطعام. وقد أوجب إجماعات هؤلاء القوم وفتاويهم حيرة عظيمة، فاكشفوا بفضلكم ما غشي أبصارنا كشف الله عن قلوبكم حجب الغفلة، وأمدّ أبصاركم بنور من لَدُنْهُ طول أيام المهلة.

فأجبت عنه بما نصه: الحمد لله على نعمه وآلائه، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا ومولانا محمد خير خلقه وخاتم أنبيائه، وعلى آله وأصحابه خير صحب وأكرم أوليائه، صلاة وسلاماً يدومان بدوام الدهر وبقائه، ونجد بركتها في هذه ويوم لقائه. أما بعد، أيها الأخ في الله، شرح الله للعلم النافع صدري وصدرك، ورفع في العلماء الأعلام قدري وقدرك، ويسَّر للخيرات أمري وأمرك، وضاعف لديه أجري وأجرك، فإني أمهد لك قبل الخوض في تتبع ألفاظ السؤال، والشروع فيما يتعلق بها من المباحث والأقوال، مقدمة عليها المدار والاعتماد، وبتخلصها إن شاء الله يتبين الغرض ويستفاد، فأقول معتصماً بالله ومتوكلاً عليه، ومتبرئاً من الحول والقوة إليه: ليس للمقلد المنتسب إلى مذهب مالك رحمه الله أو إلى غيره من المذاهب وأصحاب الآراء والمقالات المروية المسموعة الثابتة في المسألة ذات القولين أو الأقوال أن يتخير فيعمل أو يفتي أو يحكم بأيها شاء قبل النظر في الترجيح، وإعمال الفكرة في تعيين المشهور والصحيح، أَن كان المقلد أهلاً للنظر في طرق الترجيح، وإدراك مدارك التقديم والتصحيح. وإنما الواجب عليه في القولين أو الأقوال إن كانت لشخص واحد، إن لا يعمل أو يفتي أو يحكم إلا بالراجح عنده وبما الدليل له عاضد، وأن لا يختار أوفق المذاهب والأقوال لطبعه، من غير مبالاة ولا التفات إلى جنس الترجيح ونوعه. وإن عجز عن نصرة الأول، بما عليه من الأدلة العمل والمعول، فالواجب عليه التمسك بالأخير لأن المسبوق ناسخ والسابق منسوخ، في نظر الأيمة والشيوخ.

فإن قلت: إذا وَجب إعمال القول المرجوع إليه لكونه ناسخاً وإهمال المرجوع عنه لكونه منسوخاً، فما فائدة تدوين الأيمة للأقاويل التي يرجع عنها المجتهدون إذا كانت هذه منزلتها عندهم.

قلت: فائدة تدوينها أنه يصح أن يذهب إليها المجتهد أو من بلغ رتبة الترجيح يوماً من الدهر على ماهو مبسوط في الفقه وأصوله. وإن جهل التاريخ تساقطا إن لم يميز الأرجح منهما بقواعد مـذهب إمامه وأصوله، وإن ميزه بقواعده التي لم يختلف قوله فيها بوجه ولا حال تعيّن العمل بمقتضاه، في عمـله وقضائه وفتياه. والدليل لذلك وجوده لغير واحد من شيوخ المذهب وحماته، وفعله ابن القاسم في ثلاثة عشر موضعاً من الكتاب، وتلقاه منه الشيخان الشامخان بالعدل أَسَدٌ وسحنون. وأما أن يعمل أو يفتي أو يحكم بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، ولا تقييد بالمشهـور والصحيح، فإنه لا يحل ولا يجوز، فإن فعل فقد أَثِمَ بلا نزاع، وجهل وخرق سبيل الاجماع . قال ابن الصلاح: وسبيلُهُ وسبيل الذي حكى عنه القاضي أبو الوليد الباجي المالكي من فقهاء أصحابه أنه كان يقول غير مستترٍ إنَّ الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيته بالرواية التي توافقه. وحكى عمن يوثق به أنه وقعت له واقعة فأفتى فيها وهو غائب جماعة من فقهائهم من أهل الصلاح بما يضره، فلما عاد سألهم فقالوا له ما علمنا أنها لك وأفتوه بالرواية التي توافقه. قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل أنّ مثل هذا لا يحل له ما استجازه ولو استجازه لم يعلن ولا أخبر به عن نفسه . قال وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الاجماع أنه لا يجوز. وقال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله: لا يصح للحاكم ولا للمفتي أن يرجح في حكمه أو فتواه أحد القولين بالصحبة أو الامارة أو قضاء الحاجة، إنما الترجيح بالـوجوه المعتبرة شرعاً، وهذا متفق عليه بين العلماء. فكل من استمر على تقليد قول غير محقق أو رجح بغير معنى معْتبر، فقد خلع الربقة واسْتند إلى غير شرع عافانا الله من النار. وقد زاد هذا الأمر في هذه الأزمنة المزمنة على قدر الكفاية حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الاباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم لا بمعنى مراعاة الخلاف بأن له نظراً آخر، حتى كان رأى قوم ممن تقدم زماننا هذا فضلاً عن زماننا اتخذوا الرجال ذريعة لأهوائهم وأهواء من داناهم أو من

رغب إليهم في ذلك. فإذا عرفوا غرض هؤلاء في حكم حاكم أو فتيا تعبّد أو غير ذلك بحثوا عن أقوال العلماء في المسألة المسؤول عنها حتى يجدوا القول الموافق للسائل وأفتوا به، زاعمين أن الحجة لهم في ذلك قول من قال اختلاف العلماء رحمة، ثم ما زال هذا الشر يستطير في الاتباع حتى لقد حكى الخطابي عن بعضهم أنه كان يقول: كل مسألة ثبت فيها لأحد من العلماء القول بالجواز، شذّ عن الجماعة أو لا، فإن المسألة جائزة. قال: وهذا الاضطراب كله مَنْشَؤُهُ تحسين الظن بأعمال المتأخرين وإن جاءت الشريعة بخلافها، والوقوف مع الرجال دون التحري للحق. ومثار ذلك التوغل في التعظيم. ولقد حكى مذيل **تاريخ الطبري** عن الحلّاج أن أصحابه بَالَغُوا في التبرك به حتى كانوا يتمسحون ببوله ويتبخّرون بعذرته حتى ادّعوا فيه الإلاهية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. انتهى.

قلت ومثل ماحكى الفرغاني حكى الخطيب العلامة المحقق الرحّال أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني في **شرحه لعمّدة الأحكام** قال: شاهدت بمصر بعض جهلة العوام الأغبياء ينتفون شعر حمار شيخنا الفقيه العلامة شمس الدين بن التبان تبركاً به أيام تجرده للوعظ والتذكير وتركه الافادة،والتعليم. انتهى. وقال أبو إسحاق أيضاً: التصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق وهو اتباع ماكان عليه الآباء والأشياخ وأشبَاه ذلك هو التقليد المذموم، فإن الله ذم ذلك في كتابه بقوله تعالى ﴿**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ**﴾ الآية، وقال: ﴿**قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُم قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ**﴾ وقال: ﴿**هَلْ يَسْمَعُونَكُم إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُم أَوْ يَضُرُّونَ**﴾، فنبههم على وجه الدليل الواضح فاستمسكوا بمجرد تقليد الآباء فقالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون. وعن علي رضي الله عنه: إياكم والاستئثار بالرجال فإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة ثم ينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل النار فيموت وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار فينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت وهو من أهل الجنة، فإن كنتم ولا بد فاعلين فبالأموات

لا بالأحياء. فهذه إشارة إلى أن الانسان ينبغي له أن لا يعتمد على عمل أحد البتّة حتى يتثبت فيه ويسأل عن حكمه. انتهى.

فإن قلت: الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال، والوقوف مع المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر أو الذي عليه أكثر المسلمين تحجير على رأي واحد وميل بالناس إلى الحرج، وما جعل الله في الدين من حرج.

قلت: قال الشيخ أبو إسحاق: هذا خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة، فإن عامّة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والاثبات، والهوى لا يعدوهما. فإذا عرض العاميُّ نازلته على المفتي فهو قائل له أخرجني من هواي واحملني على اتباع الحق، فلا يمكن والحال هذه أن يقول له في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت، فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول ما فعلت إلا بقول عالم لأنه حيلة من جملة الحيل التي نصبتها النفس وقاية عن القيل والقال، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط للمفتي العاميَّ على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجه عن هواه، ورميٌ في عماية وجهل بالشريعة وغش في النصيحة. انتهى. وقال أبو عمرو ابن الصلاح: وقد قال مالك رحمه الله في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم أجمعين: منهم مخطىء ومصيب، فعليك بالاجتهاد، وقال ليس كل ما قال ناس فيه توسعة.

قال ابن الصلاح: لا توسعة فيه بمعنى أنه يتخير بين أقوالهم من غير توقف على ظهور الراجح، وفيه توسعة بمعنى أن اختلافهم يدل على أن للاجتهاد مجالاً فيما بين أقوالهم وأن ذلك مما ليس يقطع به بقول متعين لا مجال للاجتهاد في خلافه.

وفي **تبصرة الحكام**: يلزم القاضي المقلد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه، فإن لم يقف على المشهور من الروايتين أو القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح.

فإن قلت: ظاهر قوله يلزم القاضي المقلد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه، سواء كان أهلاً للنظر في طرق الترجيح وله قوة على إدراك مداركها أم لا، وأنت قد جعلت مورد الحكم في المقلد الجاهل لطرق الترجيح الغير المدرك لمدارك الراجح من المرجوح.

قلت: قوله فإن لم يقف على المشهور من الروايتين أو القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح يدل دلالة واضحة، ويشير إشارة لائحة، أن فرض الكلام عنده فيمن هو أهل للنظر والترجيح، فيحتمل إذ ذاك قوله إذا وجد المشهور معنيين، أحدهما أن يكون معناه فأقوى دليله في نظره وترجح عنده بطريق من طرق الترجيح في ورده وصدره؛ والثاني أن يكون مُعناه وجد المشهور مما شهره غيره، وحينئذ إما أن يكون هذا المشهِّر هو المجتهد المستنبط للحكم نفسه فلا إشكال أنه يلزمه تقليده في التشهير كما قلده في نفس القول، وإن كان التصريح بتشهير قول المجتهد لا من المجتهد نفسه بل من بعض أصحابه أو من أصحاب أصحابه الذين يقلدونه في مذهبه ويشهرون من أقواله التي حفظوها عنه ما قوي دليله عند هذا المشهّر، فهل يجب على هذا المتأخر المقلد تقليد هذا الذي سبقه بالنظر والفتش في أقوال الامام الذي اشترك معه في تقليده في الأحكام؟ أو يكون هذا المتأخر لما كانت له ملكة يقتدو بها على الترجيح في أقوال مُقلَّده ويميز بها المشهور والصحيح، صار هذا المتأخر اللاحق، مساوياً لذلك المتقدم السابق، في تشهير قول من الأقوال، فلا يلزمه تقليد هذا السابق بحال، لاحتمال أنه إذا نظر مثل نظره قد يترجّح عنده مثل[1] ما ترجح عند السابق فلا يصح له تقليده، إذْ القدرة على اليقين تمنع من الاجتهاد، وعلى الاجتهاد تمنع من التقليد. وهذا فرضناه قادراً على الترجيح في أقوال إمامه فلا يقلد غير إمامه. وفي السؤال الثاني والعشرين من كتاب **الاحكام في تمييز الفتاوي**

---

(1) في نسخة: غير.

عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام لشهاب الدين القرافي رحمه الله ما نصه: هل يجب على الحاكم ألاّ يحكم إلا بالراجح عنده؟ أو له أن يحكم بأحد القولين وإن لم يكن راجحاً عنده؟ جوابه أن الحاكم إذا كان مجتهداً فلا يجوز له أن يحكم أوْ يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه وأن يحكم به وإن لم يكن راجحاً عنده مقلداً في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده في الفتيا. وأما اتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام إجماعاً. نعم اختلف العلماء إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد وتساوت وعجز عن الترجيح هل يتساقطان؟ أو يختار واحداً منهما يفتي به؟ قولان للعلماء. فعلى القول أنه يختار أحدهما يفتي به له أن يختار أحدهما يحكم به مع أنه ليس أرجح عنده بطريق الأولى، لأن الفتيا شرع عام على المكلفين إلى قيام الساعة والحكم يختص بالوقائع الجزئية. فإذا جاز الاختيار في الشرائع العامة فأولى أن يجوز في الأمور الجزئية الخاصة. وهذا مقتضى الفقه والقواعد.

وعلى هذا التقدير يتصور الحكم بالراجح وغير الراجح، وليس اتباعاً للهوى، بل ذلك بعد بذل المجهود والعجز عن الترجيح وحصول التساوي. وأما الفتيا والحكم بما هو مرجوح فخلاف الاجماع انتهى. فانظر وتأمل قول القرافي رحمه الله كيف منع المجتهد من الحكم والفتيا إلا بالراجح عنده، وأجاز للمقلد أن يفتي أو يحكم بالمشهور وإن لم يكن راجحاً عنده ولا صحيحاً في نظره مع كونه أهلاً للنظر وعارفاً بطرق الترجيح، وأدلة التشهير والتصحيح. فإذا نظر ورجح عنده غير المشهور جاز له أن يفتي بغير الراجح عنده إن كان مشهوراً عند إمامه وإن كان شاذاً مرجوحاً في نظره لكونه يقلد في رجحان المشهور إمامه الذي قلّده في الفتوى.

فإن قلت: لفظ الجواز يقتضي أن ليس على المقلد من مفت أو حاكم أن يقلد إمامه في رجحان قول من أقواله ولو رجح عند الإمام القائل؟ لأنه إذا لم يكن تقليده لهذا الإمام في أصل القول لازماً، بل له أن يقلده أو يقلد غيره وأن كان الغير مفضولاً في اجتهاده حسبما هو مختار القاضي أبي بكر وجماعة

من الأصوليين والفقهاء وأكثر الشافعية وصححه ابن الصلاح، فيكون فيه دليل على جواز العمل بغير الراجح قضاء وفتوى، إذ لا زائد في المشهور سوى الرجحان.

قلت: لا دليل فيه على جواز العمل بغير الراجح، لأنه لا يلزم من العمل بالمرجوح عنده الراجح في نظر إمامه أو عكسه العمل بالمرجوح في نظرهما معاً، والله تعالى أعلم.

فإن قلت: في قول شهاب الدين ـ رحمه الله ـ: أما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع، مع قوله أول الكتاب: للحاكم أن يحكم بأحد القولين المتساويين من غير ترجيح ولا معرفة أدلة القولين إجماعاً تدافع وتناقض كما توهمه القاضي برهان الدين ـ رحمه الله ـ في تبصرته. وبيانه أن يقال: قوله للحاكم أن يحكم بأحد القولين الخ يقتضي أن لا يحكم بغير الراجح إلاّ بعد إمعان النظر هل في القولين راجح أو لا حتى يعجز عن الترجيح ويحصل التساوي.

قلت: لا تدافع بين الكلامين ولا تناقض، لأن ما كلف فيه بالنظر إنما هو حيث يكون في القولين راجح ومرجوح والمقلد أهل للترجيح؛ وحيث أجاز الحكم بأحد القولين من غير نظر فذاك مبني على فرض القولين متكافئين، لا راجح فيهما في نظره، فلا تدافع لعدم شرطه الذي هو اتحاد المحكوم عليه. والله سبحانه أعلم.

فإن قلت: قوله أما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع، يناقض قوله فإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه وأن يحكم به وإن لم يكن راجحاً عنده، ومدافع له.

قلت: الذي حكى الإجماع على تحريمه ومنعه إنما هو ألا يفتى بالراجح في نظره ولا في نظر مقلده وإمامه معاً، والذي جوز فيه الحكم والفتيا بالمرجوح إنما هو إذا كان راجحاً في نظر متبوعه مرجوحاً في نظره هو، فلم

يخرج في محل الجواز على الراجح جملة، وفي محل الإجماع فقد خرج عنه جملة والله أعلم.

فإن قلت: قد نص ابن رشد صاحب **الاستظهار** على أن المفتي المقلد لا يجوز له أن يحمل المستفتي على قول بعينه، لأنه ربما يحمله على ما ليس بأفضل، وإنما المفتي المقلد بمثابة من عنده وصية في بيته لأقوام شتى، فعليه أن يمكن كل من له عنده وصية من وصيته، فإن شاء أخذ أو ترك، فتقول هذا خلاف لما قدمته ومباين لما قررته وأتممته.

قلت: لا مخالفة فيه لماقدمناه. ومحمل هذا على المقلد الصرف الذي لا حظ له في مدارك الترجيح، لأنه قد تكلف ما ليس من وظيفته، بل هو داخل تحت النهي بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، وهذا بين ظاهر من قولهما. وأما المقلد الذي الكلام فيه الآن فإنه يجوز له أن يقتصر في جوابه على حكاية الخلاف من غير إشارة إلى طرق الترجيح، وتمييز المشهور والصحيح، وهو المذهب الصحيح واختيار ابن الصلاح، وحكى الباجي والشاطبي والقرافي الإجماع عليه.

وظاهر فتوى الشيخ أبي بكر محمد بن داود بن علي الظاهري الأصبهاني الجواز، لأنه جاءته امرأة فقالت له: ما تقول في رجل له زوجة لا هو ممسكها ولا هو مطلقها؟ فقال أبو بكر اختلف في ذلك أهل العلم، فقال قائلون يؤمر بالإنفاق، وإن لا يحمل على الطلاق؛ فلم تفهم المرأة قوله فأعادت وقالت رجل له زوجة لا هو ممسكها ولا هو مطلقها، فقال لها: يا هذه قد أجبتك عن مسألتك، وأرشدتك إلى طلبتك، ولست بسلطان فأمضي، ولا قاض فاقضي، ولا زوج فارضي، فانصرفي! فانصرفت المرأة ولم تفهم جوابه.

وسئل ابن أبي زيد ـ رحمه الله ـ عن المفتي يخبر المستفتي باختلاف الناس.

فأجاب: من الناس من يقول إن المستفتي إذا استفتى المفتي فيخبره

باختلاف الناس أن له يختار لنفسه في أي الأقوال شاء، بمنزلة رجل دخل المسجد فوجد أبا المصعب في مجلس وابن وهب في مجلس وغيرهما كذلك، فله أن يقصد أيهما شاء فيسأله، لا فرق بين أن يعمل بقول من شاء منهم وهم أحياء أو يختار ما ثبت من أقوالهم بعد موتهم.

قلت لأبي محمد: فما تقول أنت في ذلك؟ فقال: أما من فيه فضل الاجتهاد فله أن يختار لنفسه، ومن لم يكن فيه فضل الاجتهاد قلد رجلاً يقوى في نفسه، فاختيار الرجل كاختيار القول.

قلت: وهذا كله بعد تسليم القول بجواز تقليد المجتهد الميت، وهو الصحيح عند ابن الصلاح وغيره والذي عليه العمل، وحكى الإمام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الإجماع في هذه الأزمنة المتأخرة، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولهذا يعتد بها عندهم في الإجماع والخلاف. وقال شرف الدين التلمساني: المشهور أنه لا يجوز تقليده ولا مذهب له ولا ينسب له قول في الحال؛ وفائدة تدوين المذاهب ونقل الأقوال معرفة طرق الإرشاد وكيفية بناء الحوادث بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه.

قلت: وبعد تسليم القول أيضاً بجواز إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعتاد الشائع الفاشي في زماننا هذا وقبله، إذ لا مجتهد فيه فيما بلغنا، وبه جرى العمل في أقطار الأرض وآفاق البلاد. والمختار إن كان مطلعاً على مآخذ المجتهد المطلق الذي يقلده أهلاً للنظر فيها، فإن كان قادراً على التفريع على تلك المآخذ متمكناً من الجمع والفرق والمناظرة جاز له أن يفتي وإلَّا فلا. وفي كتاب الأقضية من شرح التلقين للإمام أبي عبد الله المازري ــ رحمه الله ــ: الذي يفتي في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على رواية المذهب وتأويل الأشياخ لها، وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب، وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها، وتفريقهم

بين مسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها، إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون من القرويين في كتبهم، وأشار إليه من تقدم من أصحاب مالك من رواياتهم؛ فهذا لعدم النظر يقتصر على نقله عن المذاهب. انتهى.

وأما المقلد الصرف العاجز عن مدارك الترجيح، وأدلة التشهير والتصحيح، وهو الذي توجه إليه غرض سؤالكم، وصريح إشارتكم، وفي معناه العامي الذي لا يميز ذلك، ولا يعلم بجهله ما هنالك، فإنه لا يخلو حال كل واحد منهما من أن يكون له مذهب معين ينتسب إليه أولا، فإن كان له مذهب ينتسب إليه فقد اختلف فيه هل له أن يتخير ويقلد أي مذهب شاء أم لا على قولين، مبناهما على أن العامي والمقلد الصرف هل لهما مذهب أم لا؟ أحدهما أنه لا مذهب لهما، لأن المذهب إنما يكون لمن يعرف الأدلة؛ فعلى هذا له أن يستفتي من شاء من شافعي أو مالكي أو حنفي. والثاني، وهو الأصح عند القفال، أن له مذهباً لاعتقاده أن المذهب الذي انتسب إليه هو الحق، ورجحه على غيره أيضاً فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ذلك، فإن كان شافعياً لم يكن له أن يستفتي مالكياً ولا غيره ولا يخالف إمامه، وعكسه عكسه؛ وإن لم يكن العامي أو المقلد الصرف منتسباً إلى مذهب معين ففي ذلك قولان حكاهما ابن برهان، ومبناهما على أن العامي هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه أم لا؟ أحدهما أنه لا يلزمه ذلك إذ لم يلزم في أوائل الامة أن يخص العامي عالماً معيناً يقلده؛ فعلى هذا له أن يستفتي على أي مذهب شاء، وأنه يلزمه ذلك، وبه قطع أبو الحسن.

قال ابن الصلاح: ووجهه أنه لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعاً هواه مخيراً بين التحريم والتجويز، وفي ذلك انحلال ربقة التكليف، بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث حينئذٍ قد مهدت وعرفت، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين، قال ونحن نمهد له طريقاً يسلكه في اجتهاده سهلاً فنقول أولاً ليس له أن يتبع في ذلك مجرد التشهي والميل لما وجد عليه آباءه، وليس له التمذهب بمذهب أحد من أيمة الصحابة

وغيـرهـم من الأولين وإن كانـوا أعلم وأعلى درجة ممن بعـدهم، لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحد منهم مذهب مهذب محرَّر مقرَّر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأيمة الناقلين لمذاهب الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والتابعين القائمين بتمهيد أحكـام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. فإذا وقع التفريع على القول بلزوم ذلك للعامي والمقلد الصرف، وهو القول المختار، عند الأيمة النظار، فلا يخلو إما أن تتفق كلمة أيمة المذهب الذي قلده العامي أو المقلد الصرف أولا، فإن اتفقت كلمتهم وعمل المستفتي عليها فلا إشكال، وإن اختلفت مذاهب أيمة المذاهب وتباينت منهم الأقوال ولم يطلع هذا المقلد على أرجحية قول من تلك الأقوال منصوص عليها للمتقدمين، فاختلف في المسألة على عدة أقوال:

أحدها، أنه يأخذ بأغلظها، فيأخذ بالحظر دون الاباحة لأنه أحوط، لأن الحق ثقيل.

ثانيها، يأخذ خفها، لأنه صلى الله عليه وسلم بعث بالحنيفة السمحة.

ثالثها، يتخير فيأخذ بقول أيّهم شـاء، وهو الصحيـح عند الشيـخ أبي إسحاق الشيرازي، واختيار ابن الصباغ في **الشامل**، لكن فيما إذا تساوى القائلان في نفسه.

قال بعض المتأخرين: قد نـزلت بالسلطان أبي يـوسف يعقوب بن عبد الحق، حلف ليقتلن ابن مرموز فرغب في العفو عنه فترك قتله، فأرسل إلى الفقيهين المعظمين أبي الفضل راشد الوليدي وأبي يوسف الجزولي، فاقتضى نظر الفقيه راشد أن يقرأ على السلطان ما في **الأحكام** لابن العربي في سورة التحريم، فيختار ما شاء من تلك الأقوال.

رابعها، أنه يأخذ بقول أكثرهم على ما وقع في **المدونة** في الحكاية عن الفقهاء السبعة.

خامسها، أنه يجتهد في الأوثق فيأخذ بقول الأعلم والأورع، ويبحث عن الأرجح من القائلين فيعمل به، فإنه حكم التعارض وقد وقع. وهذا القول

هو اختيار السمعاني وابن الصلاح، ونص على مثله الشافعي في القبلة. وعند هذا إما أن يظهر الرجحان مطلقاً، أو لا يظهر مطلقاً، أو يظهر من وجه دون آخر. فإن ظهر مطلقاً بأن يكون أحد القائلين أعلم وأدين وجب الأخذ بقوله؛ وإن لم يظهر الرجحان مطلقاً فهذا مما أحال بعض محققي الأصوليين وجوده عرفاً، فإن فرض وقوعه خيرنا المستفتي فيهم، وإن ظهر الرجحان من وجه، فإن تساويا في الدين وتفاوتا في العلم فقال قوم يخير، والحق الأخذ بقول الأعلم لأنه أغلب على الظن، فإن تساووا في العلم وتفاوتوا في الدين وجب الأخذ بقول الأدين، وإن كان أحدهما أعلم والآخر أدين فقالوا يرجح قول الأدين، وقال الإمام فخر الدين والحق أن قول الأعلم أرجح لأن العلم هو الذي يطلع به على دلائل الأحكام دون الدين. وهذا كله مع تعدد القائلين، وأما مع اتحاد القائل واختلاف القول فالعمل على المرجوع إليه دون المرجوع عنه إن علم التاريخ، لأن المرجوع إليه ناسخ والمرجوع منه منسوخ، وليس له أن يختار في هذا الفرض قولاً يفتي به أو يحكم خلافاً لعز الدين وظاهر الأجوبة، وإن جهل التاريخ تساقطا، وعلى قول عز الدين فالتخيير هنا أحرى وأولى. وهذا كله مع عدم اطلاع المقلد الصرف على أرجحية منصوصة، وأما مع اطلاعه عليها فالواجب عليه لما عجز عن الترجيح بالأدلة الوقوفُ على ما رجحه اختيار الأيمة فإن اختلفوا في الترجيح، وتباينوا في التقديم والتصحيح، فالواجب عليه في كل وقت وحين، الرجوع إلى صفات المرجحين، فيقف مع تشهير الأعلم الأدين إن كان، لظهور الرجحان، ثم كذلك على ما مر في الترجيح بصفات القائلين والناقلين، ويعلم الأعلم والأدين بظهور آثار الصلاح وإقبال الناس عليه، وضدّه بآثار الفجور وإعراض الناس عنه.

وفي إقليد التقليد[1] عن بعض الشيوخ أنه إذا اختلف الناس عن مالك

---

(1) هكذا في الأصل، ولعل المقصود كتاب الاقليد لدرء التقليد لتاجْ الدين عبد الرحمان بن ابراهيم المعروف بالفركاح الشافعي المتوفي عام 690، وشرح به كتاب التنبيه في فروع الشافعية لأبي اسحاق الشيرازي الشافعي المتوفي عام 476، وهو أحد الكتب الخمس المشهورة المتداولة بين الشافعية. أنظر حاجي خليفة، كشف الظنون، (طبعة اسطمبول) 489,137:1.

فالقول ما قال ابن القاسم، وعلى ذلك اعتمد شيوخ الأندلس وافريقية إذ ترجح ذلك عندهم، وقال الأبياني ليس من أصحاب مالك من عرف مذهبه مثل ما عرفه ابن القاسم. وفي **أحكام القاضي أبي المطرف الشعبي**: قال القاضي أبو المطرف ابن بشير: من خرج عن الفتوى بقول ابن القاسم واضطربت فتواه بقول غيره أنه حقيق بالنكير عليه وسوء الظن به. **وفي الطرر على التهذيب** لأبي الحسن الطنجي: قول مالك في **المدونة** أولى من قول ابن القاسم فيها، فإنه الامام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحتها. قال برهان الدين: فتقرر من هذا أن قول ابن القاسم هوالمشهور في المذهب إذا كان في **المدونة**، والمشهور في اصطلاح المغاربة هو مذهب **المدونة**. والعراقيون كثيراً ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور، ويشهرون بعض الروايات. والذي جرى به عمل المتأخرين اعتبار تشهير ما شهره المصريون والمغاربة.

وعن أبي محمد صالح: إنما يفتي بقول مالك في **الموطأ**، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في **المدونة**، وإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلاَّ فبقوله في غيرها، وإلاَّ فبقول الغير في **المدونة**، وإلاَّ فبأقاويل أهل المذهب. وفي أخبار أسد من **مدارك القاضي**، قال سحنون: عليكم **بالمدونة** فإنها كلام رجل صالح وروايته، وكان يقول: إنما **المدونة** من العلم بمنزلة أم القرآن تجزىء في الصلاة عن غيرها ولا يجزىء غيرها عنها، أفرغ الرجال فيها عقولهم وشرحوها وبينوها، فما اعتكف أحد على **المدونة** ودراستها إلاَّ عرف ذلك في ورعه وزهده، وما عداها أحد إلى غيرها إلاَّ عرف ذلك، ولو عاش عبد الرحمان أمداً، ما رأيتموني أبداً. وفي أول **مقدمات القاضي أبي الوليد بن رشد** ــ رحمه الله ــ أن هذه **المدونة** تدور على مالك بن أنس إمام دار الهجرة، وابن القاسم المصري الولي الصالح، وسحنون، وكلهم مشهور بالإمامة والعلم والفضل. وفي فضل التطوعات من شيوخ ابن عبد السلام يقال إن متأخري الشيوخ كانوا إذا نقلت لهم مسألة من غير **المدونة** وهي في

المدونة موافقة لما في غيرها عدوُّه خطأ، فكيف إذا كان الحكم في المدونة خلاف ما في غيرها؟ وفي ابن عبد السلام أيضاً: بيان المشهور وتمييزه عن الشاذ من أعظم الفوائد، فإن أهل زماننا في فتاويهم إنما يعولون فيها على المشهور إذا وجدوه. وقد قال الإمام المازري رحمه الله، بعد أن شهد له بعض أهل زمانه بوصوله إلى درجة الإجتهاد أو ما قارب رتبته: وما أفتيت قط بغير المشهور ولا أفتي به. وأهل قرطبة أشد في هذا، وربماجاوزوافيه الحد انتهى.

قلت: أشار رحمه الله، بقوله وربما جاوزوا فيه الحد إلى ما قال الباجي إنه كان في سجلات قرطبة: لا يخرج عن قول ابن القاسم ما وجد. وللأستاذ الطرطوشي الفهري في هذا المقام اعتراض طويل استقصاؤه، وذكر ما رُدَّ به عليه يخرج إلى الإسهاب، والبعد عن غرض الكتاب. وفي ابن عرفة: لا يعتبر من أحكام قضاة العصر إلَّا ما لا يخالف المشهور ومذهب المدونة.

وفي بعض فتاوي شيخنا وسيدنا أبي الفضل قاسم العقباني، رحمه الله، ما نصه: وينظر في الحاكم الذي عدل عن المشهور إلى الشاذ، فإن حكم لظنه أنه المشهور نقض حكمه، وإن حكم به مع العلم أنه الشاذ إلَّا أنه ترجح عنده، فإن كان من أهل النظر ممن يدرك الراجح والمرجوح، وهذا يعزّ وجوده، مضى حكمه، وإن لم يكن في العلم بهذه المنزلة زُجر عن مواقعة مثل هذا، وينبغي أن يؤخر عن القضاء إن لم يتزجر فإن الإمام الذي قدمه والذين قدم للحكم بينهم إنما يرضون منه الحكم بالمشهور.

قلت: لم يذكر الشيخ ــ رحمه الله ــ أن الحكم يفسخ إذا حكم بالشاذ ولم يكن من أهل الترجيح، خلاف ما تقدم لابن عرفة فوقه. وفي بعض فتاوي شيخنا أيضاً ما نصه: لا ينبغي لمفتٍ أن يفتي بما علم المشهور فيه إلَّا بالمشهور. وكذلك حكام زماننا، فقد قال المازري وهو في العلم هناك: ما أفتيت قط بغير المشهور. وإذا كان المازري، وهو في طبقة الاجتهاد،

لا يخرج عن الفتوى بالمشهور ولا يرضى حمل الناس على خلافه، فكيف يصح لمن يقصر عن تلامذته أن يحمل الناس على الشاذ؟ هذا ما لا ينبغي.

وفي بعض فتاوي صالح بجاية الشيخ أبي زيد سيدي عبد الرحمان الواغليسي ما نصه: لست ممن يتقلد غير المشهور الذي عليه القضاء والفتيا من السلف والخلف، فاعمل على جادة أيمة المذهب واحذر مخالفتهم، وقد قال المازري لا أفتي بغير المشهور ولا أحمل الناس على غيره. وقد قلَّ الورع والتحفظ على الديانة وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه بغير بصيرة، فلو فتح لهم باب في مخالفة مشهور المذهب لاتسع الخرف على الراقع، وهتك حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها. وهذا في زمانه فانظر في أي زمان أنت! انتهى. قال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ: انظر كيف لم يستجز هذا الإمام العالم وهو المتفق على إمامته وجلالته الفتوى بغير المشهور من المذهب ولا بغير ما عرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية أن قلَّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب بل جميع المذاهب، لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الصورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة. انتهى.

فإن قلت: فما بال المازري لم يبال بهذا الاعتذار، ولا وقف على المشهور عند أيمة المذهب والمختار، وأفتى بالشاذ وهي رواية الداودي عن مالك، مع اعترافه بضعفها وشذوذها في مسألة استحقاق الأرض من يد الغاصب بعد الزراعة وخروج الإبان، وخالف المعهود من عادته من الوقوف مع المشهور، وما عليه الجماعة والجمهور؟

قلت: التشديد على الظلمة والمجترئين من أهل العتو والفساد مهيع مألوف من الشرع وقواعد المذهب، ومنه في المذهب المالكي غير نظير، وقد أتيت في بعض ما قيدت من هذا النمط على الكثير والجم الغفير.

فإن قلت: قد استفدنا من النصوص المجلوبة فوق هذا أن الفتيا بغير

مشهور المذهب في حق المقلد الصرف لا تجوز، فما حكم الفتيا بغير مذهب مالك لمن هذه صفته من مقلدي مالك وأصحابه من أهل المغرب والأندلس.

قلت: قال بعض الشيوخ فتح الباب بالفتيا في إقليمنا بغير مذهب مالك لا يسوغ، وهذا هو الذي فعله سحنون والحارث لما وليا القضاء فرقا حلق جميع المخالفين ومنعا الفتوى بغير مذهب مالك، فيجب على الحاكم المنع وتأديب المفتي به بحسب حاله بعد نهيه عن ذلك. وفي آخر **أحكام ابن سهل** وأول مدارك القاضي، واللفظ للمدارك، وفي كتاب الحكم المنتصر إلى الفقيه أبي ابراهيم، وكان الحكم ممن طالع الكتب ونقر عن أخبار الرجال تنقيراً لم يبلغ فيه شأوه كثير من أهل العلم، فقال في كتابه: وكل من زاغ عن مذهب مالك أنه ممن رينَ على قلبه، وزين له سوءُ عمله. وقد نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه، وإن فيهم الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة إلاَّ مذهب مالك ما سمعنا أن أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فالاستمساك به نجاة إن شاء الله، انتهى. ولغيره عن الخليفة الحكم المنتصر بالله: من خالف مذهب مالك بالفتوى وبلغنا خبره أنزلنا به من النكال ما يستحقه، وجعلناه عبرة لغيره. فقد اختبرت فوجدت أن مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب، ولم أر في أصحابه ولا فيمن تقلد بمذهبه غير معتقد للسنة والجماعة، فليتمسك الناس بهذا ولينهوا أشد النهي عن تركه، ففي العمل بمذهبه جميع النجاة. انتهى.

ثم لا يجوز لهذا المقلد أن يفتي إلاَّ بالنص لا بالنظر والقياس. وقد جاء من كذب على عالم فكأنما كذب على الرسول، ومن كذب على الرسول فكأنما كذب على الله ومن كذب على الله فليتبوأ مقعده من النار. وفي **مدخل ابن طلحة** ما نصه: وإذا رجع إلى مقلد رجوع اضطرار كرجل يذكر المسائل كمن يحفظ **المدونة والعتبية والواضحة والموازية** وما جمع منها **كالنوادر** ونحو ذلك، فإن استفتي مثل هذا فالفرض عليه ألا يفتي في مسألة حتى تنزل حسبما هي في ديوان من هذه الكتب، فيكتب الجواب

عنها حاكياً له من غير زيادة حرف ولا نقصان حرف لا في بساط ولا عرف، فيكون كمن يخرج الوصية من داخل الدار إلى رجل عند الباب، فإن زاد أو نقص فالفرض عليه السكوت، لأن التقليد فاته والاجتهاد فاته انتهى. وقال ابن الصلاح: إذا لم يجد مسألته بعينها ونصها مسطورة فلا سبيل له إلى القول[1] فيها قياساً على ما عنده من المسطور وإن اعتقده من قبيل قياس لا فارق، لأن القاصر معرض لأن يعتقد ما ليس من هذا القبيل، وإنما يتم في حق من عرف موارد الشرع ومصادره، انتهى.

وفي الحالة الثانية من الفرق الثامن والعشرين من **قواعد شهاب الدين القرافي** ــ رحمه الله ــ من هذا المعنى ما يكشف الغما[2] ويشفي الغليل، ونصها: ومما قدَّمنا ومن غيره تعلم جرأة أهل الوقت على الفتوى، وتحاملهم على المـذهب بما تأباه الديانة والتقوى، عصمنا الله وإياكم من متابعة الهوى، ومنّ علينا وعليكم بجنة المأوى.

ولنرجع بعد تحصيل هذه المقدمة الشافية، الجامعة الكافية، إلى تتبع ألفاظ السؤال، والتنبيه على ما يتعلق بها من المباحث والأقوال، فنقول وبالله نعتصم، من كل ما يصم:

أما قولكم فهل يجوز لهذا المقلد أن يقلد غير المشهور في مسألته أو يفتي به بقصد التوسعة على نفسه وعلى غيره مستنداً في ذلك لقوله عليه السلام: «**إنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أنْ تُوتَى رُخَصُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُوتَى عَزَائِمُهُ**»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**بُعِثْتُ بالحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ**»، والأخذ بالرخص محبوب «**ودِينُ اللَّهِ يُسْرٌ**»، «**وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؟**».

فجوابه أن المقلد بعد اطلاعه على الراجح أو الأرجح من قولي إمامه أو أقواله لا يجوز له تقليد المرجوح لا باعتبار نفسه ولا باعتبار حمل غيره عليه، لأن العمل بالراجح أو الأرجح واجب، ويظهر من كلام الشيخ القاضي المحقق

(1) في نسخة: العقل.
(2) في نسخة: العمى. ولعل الأصل: الغمة.

أبي عبد الله بن عبدالسلام التونسي ــ رحمه الله ــ في كتاب النكاح من **شرح ابن الحاجب** أن العامّي له أن يقلد الشاذ ويعمل به، فإنه قال: القول الشاذ قد ينصره الفقيه ويختاره المجتهد ويقلده العامي انتهي. وذكر ابن مزين عن عيسى ابن دينار عن ابن القاسم عن مالك أنه قال ليس كلُّ ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يتبع عليه لقول الله تعالى: **﴿الذين يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾**. قال أبو عمر بن عبد البر فإن قال قصري وقلة علمي يحملني على التقليد، قيل له أما من قلَّد فيما نزل به من أحكام شريعته عالماً يتفق له على علمه فيصدق في ذلك عما يخبره به فمعذور، لأنه قد أتى بما عليه وأدى ما لزمه فيما نزل به لجهله، ولا بد له من تقليد عالمه فيما جهله، لإجماع المسلمين أن المكفوف يقلد من يثق به يُخبره عن القبلة لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك. ولكن من كانت هذه حاله هل تجوز له الفتوى في شرائع دين الله فيحمل غيره على إباحة الفروج وإراقة الدماء واسترقاق الرقاب وإزالة الأملاك وتصييرها إلى غير من كانت في يده بقول لا يعرف صحته ولا قام له الدليل عليه، وهو مقرٌّ أن قائله يخطىء ويصيب، وأن مخالفه في ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه. فإن من أجاز الفتوى لمن جهل الأصل والمعنى بحفظه للفروع لزمه أن يجيزه للعامة، وكفى بهذا جهلاً بما رود في القرآن. قال الله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ بِهِ عِلْمٌ﴾** (وقال) **﴿أَتَقُولُون عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾**. وقد أجمع العلماء أنَّ ما لم يتبين ولم يستيقن فليس بعلم وإنما هو ظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً انتهى.

فتأمل قول أبي عمر. ولكن من كانت حاله إلى آخر ما قال، فإن فيه دليلاً واضحاً، أن من ذكرت لا يجوز له أن يحمل غيره على حكم من الأحكام، ولا أن يفتي في دين الله أحداً من الأنام، وظاهره وإن أفتى بالمشهور فكيف بالشاذ الذي سألت عنه؟ وقد أوجب بعض من تقدم زماننا هذا من المشايخ عقوبة المفتي المقلد إن خالف المشهور بعد التقدم عليه في العودة، وعلّله، بتعلق كل واحد من الخصمين في العمل له بالمشهور. قال وإن ارتكب الشاذَّ في العبادات ونحوها مما لا يتعلق به حق أجنبي فكذلك لِمن

كان وظيفه سرد الروايات وتعيين المشهور، فحمل السائل على الشاذ غش له في أمر ديني فعقوبته أكثر وأوجب من عقوبة الغش في الأمور المالية. قال وهذا كله فيمن تجوز له الفتيا من أهل التقليد، وما أشغر البلاد منه! انتهى.

وهذا كله لا مزيد فيه على ما استفيد مما تقدم من النقول في المقدمة إلاَّ ما تضمنه من العقوبة والأدب الوجيع. وللإمام أبي عبد الله المازري رحمه الله في المسألة إملاء عريض لولا الإطالة والخروج عن غرض الاختصار لجلبناه.

وأما قولكم والأخذ بالرخص محبوب، **ودين الله** يسر وما جعل علينا في الدين من حرج.

فجوابه: أن ذلك في الرخص المعهودة العامة كالقصر في السفر الطويل والفطر فيه والجمع في السفر وليلة المطر والمسح على الخفين وأشباه ذلك. وأما تتبع أخف المذاهب، وأوفقها لطبع الصائر إليها والذاهب، فمما لا يجوز فضلاً عن كونه محبوباً مطلوباً، قال الرياشي وغيره.

وقال أبو عمر ابن عبدالبر في كتاب **بيان العلم** عن سليمان التيمي أنه قال لخالد بن الحارث إن أخذت برخصة كل عام اجتمع فيك الشرّ كلّه. قال أبو عمر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً، ونقل ابن حزم أيضاً الإجماع على أن تتبع الرخص من المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي فسقٌ لا يحل. وعن أبي محمد ابن أبي زيد: من أخذ بقول أهل الأمصار لم أجرحه إلاَّ أن يكون شاذاً ما لم يأخذ بكل ما وافقه من كل قائل. وعلل ما ذكره ابن حزم وأبو عمر من الإجماع على منع تتبع رخص المذاهب بأنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها. وقال أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ: إذا صار المكلف في كل نازلة عنَّت له يتبع رخص المذاهب وكل قول وافق فيه هواه فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى على متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشرع وأخّر ما قدمه. قال: ولقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء لا يفتي قريبه أو صديقه بما يفتي به غيره من الأقوال اتباعاً لغرضه أو لِشهوته أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق، ولقد وجد هذا في الأزمنة الماضية فضلاً عن زماننا.

وقال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عام اجتمع فيك الشر كله. قالوا فمن هنا قالوا زلة العالم مضروب لها الطبل انتهى. قال أبوعمر: وشبَّه العلماء زلة العالم بانكسار السفينة، لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير.

وقال ابن عباس: ويل للأتباع من عثرات العالم، قيل كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم منه برسول الله، صلى الله عليه وسلم فيترك قوله ذلك ثم يمضي الاتباع.

وقال أبوإسحاق أيضاً: تستعظم شرعاً زلة العالم وتصير صغيرته كبيرة من حيث كانت أفعاله وأقواله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زلّ حُمِلَت زلتُهُ عنه قولاً كانت أو فعلاً، لأنه موضع منار يهتدى به. فإن علم كون زلته زلة صغيرة في أعين الناس وجسر عليها الناس تأسياً به وتوهموا فيه رخصة علم بها ولم يعلموها هم تحسيناً للظن به، وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع، وذلك كله راجع عليه. وقد جاء في الحديث: «إني أخافُ على أُمَّتي منْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالِ ثَلاَثَةٍ قَالُوا وَما هِيَ يَا رسولَ اللَّهِ؟ قال: أخافُ عَلَيْهِمْ مِنْ زَلَّةِ العَالَمِ وَمِنْ حَاكِمٍ جَائِرٍ ومِنْ هَوًى مُتَّبَع». وقال عمر، رضي الله عنه: ثلاثة يَهْدِمْنَ الدين، زَلَّةُ عالمٍ وجدالُ منافق بالقرآن وأيمة مضلون. ومثله عن أبي الدرداء انتهى.

قلت: ولهذا المعنى قال ابن الصلاح، رحمه الله: لا يجوز للمفتي ولا لغيره أن يتساهل ولا يتماسك بالشبه طلباً للرخص على من يروم نفعه أو التغليظ على من يروم ضره، ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه، ونسأل الله العفو والعافية. وأما إذا قصد المفتي فاحتسب في تلطفه حيلة لا شبهة فيها ولا تجر إلى مفسدة ليخلص بها المستفتي من ورطة يمين أو نحوها فذلك حسن جميل، انتهى.

قلت: وهذا ــ والله أعلم ــ مثل من قال لزوجته إن فعلت كذا فأنت طالق ثلاثاً وخاف الحنث في زوجته بالثلاث، فللمفتي أن يقول له خالعها قبل

الفعل ثم لا يلزمك إلاّ واحدة ولك مراجعتها بعد الفعل، فهذا وأمثاله لا بأس به، وهو من الترخيص والحيل التي لم تخالف قانون الشرع وقاعدته. وقال رحمه الله: لا ينبغي إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمر بالتخفيف فذلك قريب من الفسق والخيانة في الدين، والتلاعب بالمسلمين. وذلك دليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق، فنعوذ بالله من صفات الغافلين. انتهى.

لا يقال: الإجماع الذي حكيته عن ابن حزم وأبي عمر ينتقض ويردّ بقول عز الدين ابن عبد السلام الشافعي ـ رحمه الله ـ في بعض فتاويه. وللعامي أن يعمل برخص المذاهب، وإنكار ذلك جهل ممن أنكره، لأن الأخذ بالرخص محبوب ودين الله يُسْرٌ وما جعل علينا في الدين من حرج. فإن قلنا بتصويب المجتهدين فكل الرخص صواب، ولا يجوز إنكار الصواب، وإن لم نقل بذلك فالصواب غير منحصر في العزيمة، وإن كان الأفضل الأخذ بالعزيمة تورعاً واحتياطاً واجتناباً لمظان الريب والتهم انتهى. لا سيما والشيخ عز الدين هذا ممن لا يتقرر اتفاق مع مخالفته، باعتبار رأيه وروايته، كما شهد له به الثقة العدل الضابط المحقق أبو عبد الله ابن عرفة رحمه الله.

لأنّا نقول: ابن حزم وأبو عمر قد حكيا الإجماع، ومستنده النقل؛ وعز الدين لم يبيّن لفتواه مستنداً فيحتمل أن يكون رأياً رآه فتفرّد به، أو لازِمَ قول وهو الظاهر من قوة كلامه، وأيّاً ما كان فهو إحداث قول بعد تقدّم[1] الإجماع فيكون باطلاً لتضمّنه تخطئة الأمة، وتخطئتها ممتنع على ما تقرّر في أصول الفقه. وسواء قلنا انقراض العصر شرط أم لا.

لا يُقَال: إجماعات أبي عمر مدخولة، وقد حذّر الناصحون منها ومن اتفاقات ابن رشد واحتمالات الباجي واختلاف اللخمي.

(1) في نسخة: تقرر.

لأنّا نقول: غاية هذا نسبة الوهم إلى أبي عمر من غير دليل. ولئن سُلّم على سبيل التنزّل فما الذي حرّم إجماع ابن حزم لا سيما والشيوخ يقولون: أصح الإجماعات إجماعاته.

لا يقال: قد قال ابن عرفة من أوعب كتب الإجماع إجماع الحافظ أبي الحسن بن القطان، نقد أثبت له الأفضلية على غيره من كتب الإجماع،ومن جملتها ابن حزم هذا، فأين أنت ممّا نقلت عن الأشياخ؟.

لأنّا نقول: إنما أثبت ابن عرفة لإجماع ابن القطّان مزية الإيعاب والاستقصاء، ولا يلزم من حصول المزية له على غيره من كتب الإجماع من هذا الوجه حصولها له من كل وجه حتى تندرج الأصحية فيه، والله أعلم.

وأيضاً فإن ابن عرفة إنما قال مِن أوعبها ولم يقل أوعبها. نعم، لو نقل عز الدين ما به أفتى رواية عن متقدّم لصح نقض الإجماع وخرقه بها لأنه ثقة ضابط راسخ القدم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. ثم المفهوم من قوة كلام هؤلاء الأيمة ـ رضوان الله عليهم ـ أن الممتنع إنما هو تتبّع رخص كل المذاهب لا المذهب الواحد. والتحقيق أن لا فرق إلّا أنّ ما علّلوا به المنع من أنه يؤدّي إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها إنما يظهر كل الظهور في الأول لا الثاني، لأن المسألة قد تكون ممنوعة في مذهب من المذاهب باتفاق وجائزة في غيره باتفاق أو باختلاف، فلو جوزنا تتبّع رخص المذهب لأفضى إلى ما قالوا، لأن ما تتفق به المذاهب قليل من كثير، ولا كذلك تتبّع رخص المذهب الواحد، فإنه أخفّ مفسدة من الأول. والحق أن يقال المقلّد إمّا أن لا يطّلع على أرجحية الأشد والأخف من القولين أو يطّلع، فإن لم يطّلع فالحكم ما مرّ من التخيير أو الترجيح بالأعلم أو بالأكثر أو بالأشد والأثقل، وإن اطّلع على أرجحية أحد القولين أو الأقوال، فلا يخلو إما أن تكون في جانب الأخفّ أو في جانب الأثقل، فإن كانت في جانب الأشد والأثقل وجب عليه العمل به لوجوب العمل بالراجح إلا لعارض معتبر شرعاً خلافاً لعز الدين، وإن كان في جهة الأخف جاز له العمل به، والأولى ارتكاب

الأشد لأنه أحْوط وأبْرَأُ للخروج من الخلاف، وإن اختلف الرجحان وتفاضل المرجحون أو تكافؤوا فعلى ما مر هنالك وهنا.

وأمّا قولكم فإن قلتم لهذا المقلّد أن يقلّد من شاء من علماء مذهب إمامه فبيّنوا لنا كيفية التقليد، هل ذلك على سبيل التخيير والتشهّي بما يوافق غرضه، ولا حرج على المكلّف إذا وافق غرضه العلم.

فجوابه أن تعلم أن الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ اختلفوا في هذا الباب على قولين، أحدهما أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأيمة رحمة واسعة، وجائز لمن نظر في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن يأخذ بقول من شاء منهم، وكذلك الناظر في أقاويل غيرهم من الأيمة ما لم يعلم أنه خطأ، فإذا بان أنه خطأ لمخالفته نص كتاب أو سنّة أو إجماع العلماء لم يسعه اتّباعه، فإن لم يتبيّن له ذلك من هذه الوجوه جاز له استعمال قوله، وإن لم يعلم صوابه من خطئه صار في حيّز العامة التي يجوز لها أن تقلّد العالم إذا سألته عن شيء وإن لم تعلم وجهه. قال أبو عمر ابن عبد البر: وهذا قول يروى معناه عن عمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد وسفيان الثوري.

قال أسامة بن زيد: سألت القاسم بن محمد عن القراءة خلف الإمام فيما لم يجهر فيه، قال إن قرأت فلك في رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة وإن لم تقرأ فلك في رجال من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أسوة. وعن يحيى بن سعيد: ما برح المفتون يستفتون فيحلّ هذا ويحرّم هذا فلا يرى المحرّم أن المحلّل هلك لتحليله ولا يرى المحلّل أنّ المحرّم هلك بتحريمه. وعن الشعبي: اجتمعنا عند ابن هبيرة في جملة من قرّاء الكوفة والبصرة، فجعل يسألهم حتى انتهى إلى محمد ابن سيرين فجعل يسأله ويقول له: قال فلان كذا وقال فلان كذا، فقال له ابن هبيرة قد سمع الشيخ علماً لو أُعِين برأي. والحجة لهؤلاء قوله صلى الله عليه وسلّم: «**أَصْحَابِي كَالنُّجُوم بِأَيِّهِم اقْتَدَيتُم اهْتَدَيْتُمْ**». قال أبو عمر: وهذا

مذهب ضعيف قد رفضه أكثر العلماء وأهل النظر، على أن جماعة من أهل الحديث متقدّمين ومتأخّرين يميلون إليه واختلف قول أبي حنيفة ــ رحمه الله ــ في هذا الباب، فمرة قال: أمّا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم فآخذ بقول من شئت منهم ولا أخرج عن قول جميعهم، وإنما يلزمني النظر في أقاويل من بعدهم من التابعين فمن دونهم. قال أبو عمر: جعل للصحابة في ذلك ما لم يجعل لغيرهم، وأظنّه مال إلى ظاهر حديث أَصْحابِي كَالنّجُوم، والله أعلم. وإلى نحو هذا كان أحمد بن حنبل يذهب.

قال محمد بن عبد الرحمان الصيرفي: قلت لأحمد ابن حنبل إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسألة هل يجوز لنا أن ننظر في أقوالهم لنعلم مع من الصواب منهم فنتبعه؟ فقال لا يجوز النظر بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فقلت فكيف الوجه في ذلك؟ فقال: تقلّد أيّهم أحببت. قال أبو عمر لم ير النظر فيما اختلفوا فيه خوفاً من التطرق إلى النظر فيما شجر بينهم وحارب فيه بعضهم بعضاً. وعن يحيى بن سعيد إذا جاء الاختلاف أخذت فيه بالأحوط.

وأمّا قولكم: ويشهد لهذا المعنى ظاهر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلّم «**أَصْحَابِي كَالنُّجُوم بِأَيِّهِم اقْتَدَيْتُم اهْتَدَيْتم**».

فجوابه أن الحديث إنما يحسُن استدلالكم به بعد تسليم صحته، وهو مذهب أبي عمر بن عبد البر، وأمّا على مذهب البزار فلأن الحديث عنده ضعيف، قال لأنه رُوي من قبل عبد الرحمان بن زيد، وأهل العلم قد سكتوا عن الرواية بحديثه وعلى صحته، فقد قال المزني معناه عندي فيما نقلوا عنه صلى الله عليه وسلّم وشهدوا به عليه، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير هذا، وأمّا ما قالوا فيه برأيهم فلو كانوا عند أنفسهم كذلك ما خطّأ بعضهم بعضاً ولا أنكر بعضهم على بعض ولا رجع أحد منهم إلى قول صاحبه. قال أبو عمر وليس هذا بصحيح على كل حال، لأن الاقتداء بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم منفردين إنما هو لمن جهل ما يسأل

عنه، ومن كانت هذه سبيله فالتقليد لازم له، ولم يأمر أصحابه أن يقتدي بعضهم ببعض إذا تأوّلوا تأويلاً سائغاً جائزاً ممكناً في الأصول، وإنما كل واحد منهم نجم جائز أن يقتدي به العامي الجاهل بمعنى ما يحتاج إليه من دينه، وكذا سائر العلماء مع العامة انتهى. فعلى قول البزار وتفسير المزني لا يخفى عليكم ما في استدلالكم بالحديث، على قول أبي عمر وتفسيره فالاستدلال ناهض لكنه في حق العامي الذي لا ميز معه ولا بصر.

وأمّا قولكم: ويشهد له أيضاً من كلام العلماء ظواهر إطلاقاتهم في تفاريعهم، من ذلك قولهم من قلّد عالماً فقد برىء مع الله، وقولهم اختلافُ العلماء رحمة.

فجوابه أن أبا عمر قال الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأعصار[1] إلاّ من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجة في قوله. انتهى. وقد قدّمنا من كلام الشاطبي وابن الصلاح صدر هذا الجواب ما أغنى عن إعادته هنا، فراجعه ثمّة وطالعه تطلّع! وأمّا قولهم من قلّد عالماً فقد برىء مع الله، فيعنون بشروطه وهي ثلاثة على ما نصّ عليه في **التنقيحات** نقلاً عن الرياشي، فانظرها!.

وأمّا قولكم وكقولهم أيضاً في الخصمين إذا رضيا بتقليد غير المشهور فإن رضاهما به بمنزلة حكم الحاكم، ويرفع رضاهما الخلاف عن المسألة بالكلية وتصير المسألة حينئذ في حقّهما إجماعية.

فجوابه أن القول الشاذ حجة لمن قلّده فيما بينه وبين ربّه من الحقوق الدينية من صلاة وصوم وغيرهما، وإن كان بعيداً عن ورع العدول الأقوياء في العدالة، وإن من أخذ به لا يتعلّق به من الأحكام الظاهرة من التعزير أو الحدّ شيء، وأن أمره إلى الله، وأنه مخاطب بما يفتيه به قلبه كما له ذلك في القوي؛ ومنهم من يرى حدّه أو تعزيره إذا أَقرّ بالتعمّد لأن الضعيف لا يدري كما في نكاح المتعة والنكاح قبل الملك على بعض الأقوال؛ وأما أن

(1) في نسخة: الأمصار.

يكون الحقّ فيه بين العبد وغيره من العباد فليس له أن يحكم فيه لنفسه بالشاذ فيقول لا حقّ له عليّ لقول من يراه إلاّ بعد حكم الحاكم، إذ بحكمه يرتفع الخلاف ويرجع القولان قولاً واحداً إما نفياً أو إثباتاً.

وأمّا قولكم إن رضى أحد الخصمين بالشاذ بمنزلة حكم الحاكم إلى آخره فكلام صحيح، والأمر كما ذكرتم، لكنه مشروط بأمرين، أحدهما أن لا ينزع أحدهما، وأمّا إن نزع أحدهما عن رضاه فالمشهور أنه لا يمكن من ذلك، وتراضيهما أولاً بتقليد أحد القولين يصيّره كقول مجمع عليه. وخالف ابن لبابة وابن العطّار وغيرهما فقالوا لا يرفع الخلاف من ذلك إلا حكم الحاكم. وكذلك اختلف إذا كان في النازلة قولان هل يجوز الفتوى لمن سبق إليها من الخصمين؟ أم لا يجوز أن يفتي لأحدهما على الآخر إلا بحكم يرضيان به أو السلطان؟ والثاني أن يكون التقليد فيما لا ينقض فيه قضاء القاضي، كمخالفة الإجماع أو القواعد أو القياس الجليّ أو النصّ الصريح، فلا يرفع الخلاف لعدم صحة التقليد إلا إذا كان لها معارض راجح عليها، أعني للقواعد والقياس الجليّ والنص الصريح، فإنه يتم التقليد ولا ينقض الحكم إلا إذا كان على وفق معارضتها الراجح إجماعاً، كالقضاء بصحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها، فإنها على خلاف القواعد والنصوص والأقيسة، لكن الأدلّة خاصة مقدّمة على القواعد والنصوص والأقيسة.

وأمّا قولكم: لا سيما ومن أصل إمام هذا المقلّد مراعاة الخلاف.

فجوابه أن القول بمراعاة الخلاف قد عابه جماعة من الأشياخ المحقّقين، والأيمة المتفنّنين، منهم أبو عمران، وأبو عمر، وعياض. قال عياض: القول بمراعاة الخلاف لا يعضده القياس، وكيف يترك العالم مذهبه الصحيح عنده ويفتي بمذهب غيره المضاد لمذهبه، هذا لا يسوغ له إلا عند عدم الترجيح وخوف فوات النازلة، فيسوغ له التقليد ويسقط عنه التكليف في تلك الحادثة. انتهى. واختار أيضاً هذا بعض شيوخ المذهب من المتأخّرين،

ووجهه بأن دليلي القولين لا بدّ أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضدّ ما يقتضيه الآخر، وهو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين. ويمراعاته قال اللخمي وابن العربي. قال ابن العربي: القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته لقوله عليه السلام «الْوَلَدُ لِلْفِراشِ ولِلْعَاهِرِ الْحَجَر واحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَة». قال وهذا هو مستند مالك فيما كره الله، فإنه حكم بالتحليل لظهور الدليل وإعطاء المعارض أثره، فتَبَيَّنْ مسائله تجدْها على ما رسمت لك. ومعنى مراعاة الخلاف على هذا القول أنه إذا أراد أن يتّصف بأعمال الصالحين وصفات الأبرار من توقّي الشبهات راعى قول من قال بالتحريم وتبرّأ من الشبهات.

وقيل إنما يراعى الخلاف إذا كان قوياً، ولا يراعى إذا كان شاذاً ضعيفاً. ابن عبد السلام: والذي تحُمل عليه مسائل المذهب أن الإمام رحمه الله إنما يراعي من الخلاف ما قوي دليله، وإذا حُقّق فليس بمراعاة للخلاف البتّة، وإنما هو إعطاء كل من دليلي القولين حكمه مع وجود المعارض انتهى. واختلف مذهب ابن القاسم في ذلك، فمرة لم يراعه جملة، ومرة راعاه جملة، ومرة راعى القوي ولم يراع الشاذ. وفي المدوّنة لجملة هذه الأقوال مآخذ وأصول.

ثم إذا قلنا بمراعاة المشهور وحده، وهو المشهور، فالمشهور اختلفوا فيه، فقيل هو ما قوي دليله، وهو المشهور في المشهور. قال ابن عبد السلام وأصله لابن خويز منداد. وقد أجاز مالك الصلاة على جلود السباع إذا ذُكّيت وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه، وأجاز أكل الصيد وإن أكلت الكلاب منه إلى غير ذلك من المسائل، ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور. وهذا يدل على أن المُراعى عنده إنما هو الدليل لا كثرة القائل انتهى.

وقيل: المشهور هو ما كثر قائله، وعليه فلا بدّ من أن تزيد نقلته على ثلاثة. وقال بعض الشيوخ أقول إنه يراعي المشهور والصحيح قبل الوقوع

خلافاً لصاحب **المقدّمات** توقّياً واحترازاً كما في الماء المستعمل، وفي قليل النجاسة على رواية المدنيين، ويعده تبرّياً وإنفاذاً كأنه وقع عن قضاء أو فتيا، لا فيما يفسخ من الأقضية ولا يتقلّد من الخلاف. وقال بعضهم يراعي الخلاف في ثلاثة أشياء: في إنشاء حكم لا يراعى فيه إلا المشهور رعياً لمن قال لا يراعى من الخلاف إلا المشهور، وفي الإمضاء بعد الوقوع يراعى فيه ما دونه في الشهرة وأحرى المشهور؛ وفي درء الحدّ يراعى فيه كل خلاف لغرض الشارع في الستر، ولأن حقّ الآدمي أقوى من حقّ الله على مذهب أهل السنّة. ثم إذا قلنا بمراعاة الخلاف مطلقاً أو المشهور، وهو المشهور، فهل ذلك عام في حقّ كل أحد أو خاص بالمجتهد؟ فيه قولان. وهل مراعاته أيضاً مطلقة سواء قلنا بأن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟ أو إنما ذلك إذا قلنا بتصويب كل المجتهدين، وأمّا على القول بأن المصيب واحد فلا يراعي أصلاً؟ فيه قولان للمتأخّرين، وللثاني ميل الأكثرين. ثم من شرط مراعاة الخلاف أيضاً عند القائل به أن يترك المذهب من كل الوجوه احترازاً من مثل أن يتزوّج زواجاً مختلفاً فيه ومذهبه فيه ومذهب إمامه الذي قلّده أنه فاسد ثم يطلق فيه ثلاثاً، فقال ابن القاسم يلزم فيه الطلاق ولا يتزوّجها إلا بعْد زوج، فلو تزوّجها قبل أن تتزوّج غيره لما فرّق بينهما لأن التفريق بينهما حينئذ إنما هو لاعتقاد فساد نكاحهما، ونكاحهما عنده صحيح وعند المخالف فاسد، ولا يمكن أن يترك الإنسان مذهبه مراعاة لمذهب غيره، يريد أنّ منعها من تزويجها أولاً إنما هو مراعاة للخلاف، وفسخ النكاح ثانياً لو قيل به كان مراعاة للخلاف أيضاً، فلو روعي الخلاف في الحالين معاً لكان تركاً للمذهب من كل الوجوه، قاله ابن بشير عن بعض القرويين.

وردّ ابن عرفة قبول ابن عبد السلام وابن بشير قول القرويين بوضوح مخالفته قولهم ما هو معلوم من المذهب بالضرورة، وهو اتفاق أهل المذهب قديماً وحديثاً على الفرق بين فرقة الفسخ وفرقة الطلاق والحكم لفرقة الفسخ باللغو في إيجاب بعض ما يوجب وقف تجديد النكاح بين الزوجين المفسوخ نكاحهما على نكاح الزوجة زوجاً آخر فضلاً عن كلِه، والحكم لفرقة الطلاق

بنقيض ذلك. وإذا كان كذلك لزم أن كل من طلّق في نكاح مختلف فيه على القول بلزوم طلاقه أنه إن تزوّجها بعد ذلك لم يبق له فيها من الطلاق إلا تمام الثلاث على الطلاق الذي أوقعه، فإذا كان الواقع فيه الطلاق لزم حرمتها عليه إلا بعد زوج، سواء اجترأ وتزوّجها أم لا، ولو كانت جرأته على تزويجها قبل زوج في طلاقه إياها ثلاثاً في نكاحه الفاسد توجّب لغو طلاقه الثلاث لزم ذلك في طلاقه إياها فيه طلقة أنه إذا تزوّجها بعد ذلك ثم طلّقها طَلقتين ثم تزوّجها قبل زوج أن لا يفسخ نكاحه إياها قبل زوج، وذلك باطل ضرورة على القول بلزوم طلاقه فيه، وإلا صار طلاقه غير لازم والفرض لزومه، هذا خلف.

وأمّا قولكم: لم يزل أعلام العلماء رضي الله عنهم يتساهلون في المسألة المختلف فيها قديماً وحديثاً لا سيما بعد الوقوع والنزول إلى آخر ما نقلتم عن عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله.

فجوابه ما تقدّم في المقدّمة وفي الكلام على فصول السؤال، وفي مراجعته غنية عن التكرار والإعادة، جعلنا الله وإياكم من أهل السعادة. وفي **أجوبة ابن رشد** لما سئل عن المسألة الواقعة في رسم العتق من سماع عيسى من كتاب الأقضية نحو ما ذكرتم، ونصّه: تصفّحت السؤال ووقفت عليه. وقد قيل للحاكم أن يكتب له دون أن يستحلفه، خرج أو وكّل، وهو ظاهر ما في سماع عيسى **ونوازل أصبغ** من كتاب البضائع والوكالات، فإن فعل ذلك الحاكم لم يخطىء، فقد تساهل في ذلك الحكّام للاختلاف الحاصل في المسألة.

وأما قولكم وإن قلتم بعدم تقليد غير المشهور أو الراجح البتّة، فما المانع من ذلك؟

فجوابه أن نقول: منع من ذلك الأدلّة العامة الدالة على وجوب العمل بالراجح. وما احتججتم به لتقليد غير المشهور من جواز تقليد المفضول على ما حكاه بعض أيمة الأصول لا ينهض كل النهوض، إذ لقائل أن يقول لا يلزم من عدم وجوب تقليد الأفضل من القائلين عدم وجوب تقليد الأفضل والأولى

من القولين، لأن غاية ما علّلنا به في الأول مظنة الرجحان، والثاني تحقيقه، ولا يلزم من إلغاء الأضعف إلغاء الأقوى لأنه يجنوز مع كونه أعلم وأدرى أن يكون قوله مرجوحاً وإن كان هذا التجويز مرجوحاً، لأنه كافٍ في تصوّر الفارق، ولأن أدنى تجويز يمنع من الجزم، والله أعلم. وعليكم في جعلكم الراجح قسيم المشهور مناقشة لا تخفاكم إن قلنا بأن المشهور ما قوي دليله، وهو المشهور فيه على ما مرّ قبل، والله أعلم.

وأمّا قولكم: مع القول أيضاً بتصويب المجتهدين.

فجوابه أنّا وإن قلنا بتصويب المجتهدين ولكن الخطأ يمكن بالغفلة عن دليل قاطع، وبالحكم قبل الاجتهاد واستفراغ الوسع، وبذل الجهد من الاعلام أبعد عن ذلك لا محالة. وبهذا احتجّ حجة الإسلام أبو حامد لمذهبه، وهو مذهب كثير من شيوخ الأصوليين، في منع تقليد المفضول. ولأجل هذا التجويز الذي أشرنا إليه هنا نقلاً عن حجة الإسلام لم يتجاسر الشيخ أبو الطاهر بن بشير رحمه الله في شرحه **للمع الشيرازية** على الجزم والقطع ببناء هذا الخلاف على الخلاف في تصويب كل مجتهد أو واحد كما تجاسر عليه عز الدين، وإنما عبّر بلفظ لعلّ المقتضي عدم الجزم، والله تعالى أعلم وأحكم. ومعنى قولهم إن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد أن الأيمّة اختلفوا هل عند اللّـه حكم معيّن يرجّح بالظنون فيصيبه بعضهم ويخطئه آخرون، وهو معنى قولهم المصيب واحد؛ أو ليس عند الله حكم ظاهر ولا مغيب سوى ما يظنّه كل فقيه أنه الصواب فيخاطبه الله تعالى حينئذ بأن هذا حكمي عليك، وهو معنى قولهم كل مجتهد مصيب. وهذا المذهب الثاني هو مذهب القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه، وهو الصحيح عند المازري وابن العربي في **المسالك** و**المحصول**، وابن بشير، وابن رشد في **الأجوبة** و**المقدّمات**، والنووي وعياض في **الإكمال**، وأبي حامد في **المستصفى**.

قال أبو حامد: لا يتناظر في الفروع إلا الضعيف من الفقهاء يظن أنّ

الحق في واحد وليس كل مجتهد مصيباً، وحكاية المازري الإجماع على صحة اقتداء الأيمّة المختلفين في الفروع الظنّية بعضهم ببعض يوضحه. قال المازري: كل هؤلاء لا[1] يرون أن الأحكام تابعة للظنون، والظنون هي المثمرة لها، والأحكام هي الثمرة، كالعلوم في كونها تابعة للمعلوم على أي حال صادفته تعلّقت به. والقول بأنّ المصيب واحد لابن فورك والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، واختيار سيف الدين الآمدي وابن الحاجب وغيرهما. ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة وأحمد والأشعري قولان: التخطية والتصويب. ورأيت لبعض شيوخ الأصولين ما نصّه: لا أعلم خلافاً بين الحذّاق من شيوخ المالكيين ونظارهم من البغداديين مثل إسماعيل بن إسحاق وابن بكير والطيالسي ومن دونهم كأبي الفرج المالكي وأبي الطيّب وإسحاق ابن راهويه وأبي الحسن بن المنتاب وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين، كل يحكي أن مذهب مالك رحمه الله في اجتهاد المجتهدين إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام أن الحقّ من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم. قال وهذا القول هو الذي عليه عمل أكثر أصحاب الشافعي، وهو المشهور من قول أبي حنيفة فيما حكاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن وفيما حكاه الحذّاق من أصحابهم مثل عيسى بن أبان ومحمد بن شجاع البلخي ومن تأخّر عنهم مثل أبي سعيد البردعي ويحيى بن سعيد الجرجاني وأبي الحسن الكرخي وغيرهم ممن رأينا وشاهدنا. والحجة لهذا القول اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخطئة بعضهم لبعض ونظر بعضهم في أقوال بعض وتعقّبها، فلو كان قولهم كله صواباً عندهم لما فعلوا ذلك.

وقال أشهب: سمعت مالكاً يقول ما الحقّ إلا واحد، قولان مختلفان لا يكونان صواباً معاً، ما الحقّ والصواب إلا واحد، وبه يقول الليث. قال

---

(1) في هامش المطبوعة الحجرية: (في نسخ أربعة بإسقاط لا مجردة).

أبو عمر بن عبد البر: ولقد أحسن القائل:

إِثْبَاتُ ضِدَّيْنِ مَعَاً فِي الْحَالِ   أَقْبَحُ مَا يَاتِي مِنَ الْمُحَالِ

ولو كان الصواب ضدّين في وجهين متدافعين ما خطأ السلف بعضهم بعضاً في اجتهادهم وقضاياهم وفتواهم. فانظر كيف صرّح بأن الصواب تصويب الواحد من المجتهدين أبو عبد الله مالك الإمام، وهو اختيار فخر الدين وغيره من الأيمّة الأعلام. وعلى هذا فالقولان في تصويب المجتهدين أو واحد صحيحان.

وأمّا قولكم: وربما حكى الإجماع في مواضع من كتابه، ونحوه عن ابن حزم.

فجوابه أن تعلم أن أبا إسحاق الشاطبي رحمه الله إنما حكى الإجماع الذي أشرتم إليه على معنى الترجيح بغير المعنى المعتبر شرعاً لترجيح أحد القولين بالصحبة أو الإمارة أو قضاء الحاجة حسبما تقدّم في المقدّمة. والذي حكى ابن حزم الإجماع على امتناعه وردّه ابن عرفة بفتوى عز الدين إنما هو في تتبّع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وبينهما من البون ما لا يخفاكم. وليكن هذا آخر ما ظهر تقييده جواباً عن هذا السؤال، والله الموفّق وله المنّة بكل حال. انتهى. وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

[جواب الإمام السنوسي عن السؤال السابق حول المقلّد والمجتهد]

وأجاب عن هذا السؤال صاحبنا الفقيه الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي ــ أكرمه الله تعالى ــ حين وجهه له السائل المذكور إلى تلمسان بما نصّه: اعلم، أكرمك الله تعالى بأنوار هدايته، أولاً أن الناس باعتبار التقليد في الأحكام الشرعية فيما يعرض من النوازل ينقسمون إلى أربعة أقسام:

1 ــ مجتهد اجتهد حتى ظنّ أن الحكم كذا.

2 ــ ومجتهد تيسّر عليه النظر إلا أنه لم ينظر.

3 ـ وعالم لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولا يقدر على الاستبداد بالنظر لنفسه إلا أنه إذا بيّنت له أدلّة الأقوال فهم الراجح منها من المرجوح.

4 ـ وعامي محض.

أمّا المجتهد الذي ظن الحكم باجتهاده، فلا خفاء أن التقليد في حقّه محرّم لتمكّنه من الاجتهاد. وأما المجتهد الذي هو بصفات الاجتهاد إلا أنه لم ينظر فالأكثر على تحريم التقليد في حقّه لتمكّنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد، ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله، كالوضوء والتيمّم، وعن هذا وقع قولهم القدرة على الاجتهاد تمنع من التقليد؛ وقيل يجوز له التقليد نظراً إلى أنه لعدم علمه بالحكم في الحال صار كغير المجتهد الذي يجوز في حقّه التقليد؛ وثالثها يجوز التقليد في حقّ القاضي لحاجته إلى تنجيز فصل الخصومات وقطع مواد النزاع في الحال، لأن بقاءها يُفضي إلى الفساد دِيناً ودُنيا، بخلاف غيره؛ ورابعها يجوز تقليده لمن هو أعلم منه لظهور رجحانه عليه، بخلاف المساوي والأدنى، وخامسها يجوز تقليده عند ضيق وقت النازلة المحتاج إلى حكمها، كصلاة مؤقتة في آخر وقتها، بخلاف ما إذا لم يضق؛ وسادسها يجوز التقليد فيما يخصّه دون ما يفتي به غيره، لأن غرض المستفتي[1] الذي عرف منه الاجتهاد رأيه لا رأي غيره.

وأمّا العالم الذي لم يصل رتبة الاجتهاد، والعامي المحض، فإنه يلزمهما تقليد المجتهد، لقوله تعالى **﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**. والأصح أنه يجب عليهما التزام مذهب معيّن من مذاهب المجتهدين يعتقدانِهِ أرجح من غيره أو مساوياً، وينبغي لهما في المساوي السعي في رجحانه ليتجه لهما اختياره على غيره. ثم اختلف بعد التزام المقلّد مذهباً معيّناً هل له الخروج عنه إلى غيره من مذاهب المجتهدين؟ فقيل لا يجوز لأنه التزمه بعينه وإن لم يجب التزامه بعينه، وقيل يجوز له الخروج عنه إن شاء لأنه التزم ما لا يلزمه؛ وثالثها الفرق فيجوز له الخروج في غير ما عمل

---

(1) في نسخة: المفتي.

به من مذهب إمامه ولا يجوز له الخروج فيما عمل به؛ وقيل لا يجب عليه بدءاً التزام مذهب معيّن، بل له أن يأخذ فيما ينزل به بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى، والأصح أنه يمتنع تتبّع الرخص في المذاهب بأن يأخذ منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل؛ وقيل لا يمتنع، وصرّح بعضهم بتفسيق متّبع الرخص. أما من يقلّد في الرخصة من غير تتبّع بل عند الحاجة إليها في بعض الأحوال لخوف فتنة أو نحوها فله ذلك، والأكثر على صحة تقليد المجتهد وإن لم يتبيّن للمقلّد صحة اجتهاده، وإن لم يتبيّن له مستنده فيما قلّده فيه، وقيل لا يجوز للمقلّد تقليد مجتهد في نازلة حتى يتّضح له مستنده فيها ليسلم بذلك من اتّباع الخطأ الجائز عليه؛ وثالثها الفرق بين العامي المحض يصحُّ تقليده وإن لم يتبيّن له صحة اجتهاد مقلّده، وبين العالم الذي لم يصل رتبة الاجتهاد فلا يصح تقليده المجتهد في نازلة حتى يتبيّن له صحة اجتهاده فيها لتمكّنه من فهم مستندات الأحكام إذا بُيّنت له. فعلى الأول يجوز للمفتي إذا سئل عن نازلة أن يذكر حكمها مجرّداً على الدليل، وعلى الثاني لا بدّ من ذكر الدليل، وعلى الثالث ينظر في حال السائل هل هو عامي أو عالم. وعلى الأول والثالث جرى العمل.

واختلفوا أيضاً هل للمقلد أن يقلد المفضول، فالأكثر على جواز تقليد المفضول مطلقاً أعني في حق من اعتقده مفضولاً أَوْ لاَ؛ وقيل يتعين تقليد الأفضل لأنه الأرجح؛ وثالثها المختار يجوز تقليد المفضول في حق من لا يعتقده مفضولاً بل اعتقده مساوياً لغيره أو أفضل. وعلى الأول والثالث فلا يجب على المقلد البحث على الأرجح، وعلى الثاني يتعين عليه البحث على الأرجح لامتناع تقليده غيره على هذا القول، وعليه فالراجح علماً مقدم على الراجح ورعاً في الأصح، لأن لزيادة العلم تأثيراً في الاجتهاد بخلاف زيادة الورع، وقيل بالعكس لأن لزيادة الورع تأثيرًا في التثبت في الاجتهاد والنظر بخلاف زيادة العلم، ويحتمل أن يقال بالتساوي بينهما لأن لكل مرجحاً.

فإذا عرفت هذا كله استبان لك أن خروج المقلد من العمل بالمشهور إلى العمل بالشاذ الذي فيه رخصة من غير تتبع للرخص صحيح عند كل من قال بعدم

لزوم تقليد أرجح ويبيح للمقلد أن يقلد من شاء من أقوال المجتهدين. وأن نقل الإجماع في ذلك غير صحيح، لأنه إذا قيل إن للمجتهد الذي لم يجتهد أن يقلد من شاء وإن لم يكن أعلم منه. وقيل أيضاً في المقلد بعد التزام مذهب إمام معين وعمل بقوله أنَّ له أن يخرج إلى غيره، فكيف يمنع مقلداً لا يتمكن من النظر لنفسه ولم يلتزم مذهب إمام معين من تقليد من شاء على تقدير أن يلتزم مذهب إمام معين، فهو لم يخرج عنه بتقليده الشاذ عن أقوال مذهبه الجارية كلها على أصول إمَامه بحسب مقاصد قائلها.

وقد سئل الشيخ ابن أبي زيد رضي الله عنه عن المفتي يخبر المستفتي باختلاف الناس.

فأجاب: من الناس من يقول إن المستفتي إذا استفتى ليخبره باختلاف الناس أنَّ له أن يختار لنفسه في أي الأقوال شاء، بمنزلة رجل دخل المسجد فوجد أبا المصْعب في مجلس وابن وهب في مجلس وغيرهما كذلك فله أن يقصد أيهم شاء فيسأله ولا فرق بين أن يعمل بقول مَنْ شاء منهم وهم أحياء أو يختار ما ثبت من أقوالهم بعد موتهم. قلت لأبي محمد: فما تقول أنت في ذلك؟ قال: أما من فيه فضل اختيار فله أن يختار لنفسه، ومن ليس فيه فضل اختيار قلَّد رجلاً يقوى في نفسه، فاختيار الرجل كاختيار القول. انتهى. فانظر إلى ما نقله الشيخ من القول الأول فهو يقتضي انصراف التقليد إلى مشيئة المقلد على سبيل الإطلاق من غير تقييد فيما يقلده بكونه مشهوراً أو أصح أو قائله أفضل. وفي **مفيد الحكام** لابن هشام قال: إذا لم يكن القاضي من أهل العلم واختلف عليه العلماء فيما يُشاوِرُهُم فيه، فقيل يأخذ بقول أعلمهم، وقيل بقول أكثرهم، وقيل يأخذ بقول من شاء منهم. وفي **المتبطي**: ينظر في أقوالهم، فما رآه عنده أقرب إلى الحق أخذ به. انتهى.

فَقِفْ على قوله وقيل يأخذ بقول من شاء منهم، يعني وإن لم يكن قائله أعلم ولا أكثر، بل يكون مثلاً أو أقل عدداً أو أدنى علماً، فهذا هو عين القول الشاذ، وقد قال هذا القائل بجواز تقليده، فأين الإجماع على المنع في ذلك؟ ولعل الإجماع على تقدير ثبوته إنما يكون حيث يتبع القاضي أو المفتي

في تقليد الشاذ هواه، فإن أبغض شخصاً أو كان من ذوي الخمول شدَّد عليه فقضى عليه أو أفتاه بالمشهور، وإن أحبه أو كان له عليه منة أو كان من أصدقائه أو أقاربه أو استحيى منه لكونه من ذوي الوجاهة أو أبناء الدنيا أفتاه أو قضى له بالشاذ الذي له فيه رخصة، ولا خفاء في تحريم هذا. وَحكى ابن فرحون في تحريمه الإجماع، وذلك أن القول الشاذ وإن كان حقاً مثلاً فلا يتبعه هذا المقلد لأجل حقيته، بل لمتابعة هواه به. وقد قال بعض المفسرين في سر قوله تعالى لداوود عليه السلام «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى» بعد أمره له أن يحكم بالحق أنَّ فيه إشارة إلى أن الامتثال لا يكون بمجرد الحكم بالحق حتى يكون الباعث على الحكم به حقيته لا اتِّبَاع الهوى فيكون معبود من اتصف بهذا هواه لا مولاه جل جلاله، حتى إنه إذا لم يجد هواه في الحق تركه واتبع غير الله. أما من قلد القول الشاذ لأنه حق في حق من قال به وفي حق من قلده ولم يحمله عليه مجرد الهوى، بل الحاجة والاستعانة على دفع ضرر دينيٍ ودنيوي إلى فتنة في الدين ثم شكر الله على كون ذلك القول وافق غرضه وهواه، ولو لم يجد من الحق ما يوافق هواه لصبر وخاف الله تعالى، فهذا تُرْجَى له السلامة في تقليده ذلك، والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

[الانتقال من مذهب إلى مذهب]

وسئل الفقيه أبو العباس القباب عن صفة الانتقال من مذهب إلى مذهب.

فأجاب: الانتقال من مذهب إلى مذهب له صورتان، إحداهما أن يكون ملتزماً بمذهب إمام في جميع أحواله فيبدو له وينتقل إلى تقليد غيره من الأيمة في جميع ما يعرض له. الصورة الأخرى أن ينتقل بالكلية في نازلة خاصة ويبقى مقلداً لإمامه فيما عداها. وأما حكمه فنقل الآمدي وابن الحاجب في ذلك ثلاثة أقوال: جواز ذلك مطلقاً، والمنع مطلقاً، والثالث جوازه في مسألة لم يتقدم له فيها تقليد إمامه ومنعه فيما تقدم له فيها تقليد إمامه.

وأجاب بعض أصحابنا عن السؤال الأول بما نصه: حكم المقلد المذكورِ وصْفُهُ حكمُ المستفتي إذا أخبره المفتي باختلاف العلماء في مسألة اجتهادية استفتاه فيها، فقيل له تقليد من شاء منهم بناء على أن كل مجتهد مصيب وأن الأقوال المنسوبة للأموات كالأقوال الثابتة للأحياء؛ وقيل لا يجوز له التخيير ولا يسوغ للمفتي إطلاق الخلاف للمستفتين، فيتعين القول الراجح، فإن تأهّل للترجيح وجب وإلا رجح برجحان القائل بناء على أن المصيب في الاجتهاديات واحد، وأن تقليد المفضول مع وجود الفاضل من المجتهدين ممنوع؛ وقيل إنما ذلك على سبيل الأَوْلَى عملاً بمقتضى الخروج من الخلاف، وهو من باب الورع. فالأول من الأقوال نقله الشيخ ابن أبي زيد، والثاني هو مختاره، والثالث مختار عزالدين بن عبدالسلام؛ والثاني هو الذي تعضده القواعد الأصولية، وعليه بنى حجة الإسلام الغزالي والإمام المازري، ونص على أن العدول عن المشهور أو ما رجحه شيوخ المذهب المالكي من ضعف العلم وقلة الدين، وهذا هو الحق والتحقيق، ومن سلك سبيلاً غير ذلك في القضاء والفتيا فقد اتبع هواه وسلك في بينات الطريق. فالعمل بالراجح متعين، عند كل عالم متمكن، وإذا اطلع المقلد على خلاف في مسألة تخصه وفيها قول راجح بشهرة أو عمل أو غيرهما تعين عليه العمل على الراجح، ولا يفتي بغيره إلا لضرورة فادحة، واستلزم مفسدة راجحة. وقد استوعبت القول في هذه القضية في كتابي المسمى **بمنهج البراعة في القضاء بين المفتين وقضاة الجماعة**. والله جل جلاله الموفق للصواب، والمثيب عليه بحسن الثواب. وكتب عبدالله أحمد بن زكري لطف الله به.

[من اعترف بأن التوراة والأنجيل والقرآن كلام الله وقال إن القرآن أفضل]

وسئل الشيخ الفقيه الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي رضي الله عنه عن قوم تجادلوا وقالوا إن التوراة والإنجيل كلام الله والقرآن كلام الله ولكن القرآن أفضل منهما. فما معنى أن القرآن أفضل من التوراة والانجيل والكل كلام الله؟

فأجاب بأن قال: أما الكلام القديم فوَاحد لا تعدّد فيه، وإنما التعدد في العبارات عنه. ولا خفاء أن العبارة عن الحكم الرافع تتصف بالفضيلة عن العبارة عن الحكم المرفوع. وقد وردت الأخبار بتفضيل بعض الآي من القرآن على بعض، على أنّ معنى آيات الصفات أعظم من آيات الأحكام والقصص كما قال عليه السلام في آية الكرسي، إذ قال لأبي بن كعب حين قال إنها أعظم آية في القرآن لِيَهْنِيكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِر. وورد في ﴿قُلْ هُوْ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أنها ثلث القرآن، ويحتمل أن يكون الثواب الذي يعطيه الله على بعض الآي أكثر فيتصف بالفضيلة. وعلى هذا إن الكتب المنسوخة لا يجوز النظر فيها، فكيف لا يكون ما تجب تلاوته ويثاب عليه أفضل منها؟! وبالله التوفيق.

[عادة الكتاتيب في وقد الشمع واجتماع الأولاد للصلاة على النبي عليه السلام في المولد]

وسئل سيدي أحمد القباب عما يفعله المعلمون من وقد الشمع في مولد النبي صلى الله عليه وسلم واجتماع الأولاد للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ويقرأ بعض الأولاد ممن هو حسن الصوت عشراً من القرآن وينشد قصيدة في مدح النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ويجتمع الرجال والنساء بهذا السبب، فهل ما يأخذه المعلم من الشمع جائز أم لا؟ لأن بعض الطلبة قال إنه إجازَة ولا فرق بينه وبين حق الشهور والحذاق، ولا سيما من عرف منه أنه لا يزين المسجد ولا يقرأ أحد عنده عشراً ولا ينشد مديحاً ولا غيره ولا يسوق له إلاّ من يقرأ عنده، فقال له السائل إن الأولاد يكلفون آباءهم بشراء الشمع ويشترونه كرهاً، فقال له يلزمك هذا في حق الشهر والحذاق، والأولاد يطلبون من آبائهم فيعطونه كرها، وهذا غير معتبر، لأن الآباء قد دخلوا عليه فيلزمهم، لأنه إذا ردَّ ولده التزم أنه يعطي حق الشهر والحذاق والشمع في المولد، ولو كانت ثَمَّ عادة أخرى لالتزمها. فهل ما قاله هذا الطالب صحيح أم لا؟ فإن كان صحيحاً فهل يؤثر اجتماع الرجال والنساء إن اجتمعوا؟ أم لا يلزم هذا إلاّ الحاكم لأن هذا أمر لا يقدر على تغييره إلاّ مَنْ له أمر؟

فأجاب بأن قال: جميع مَا وصَفت من محدثات البدع التي يجب

قطعها، ومن قام بها أو أعان عليها أو سعى في دوامها فهو ساع في بدعة وضلالة، ويظن بجهله أنه بذلك معظم لرسول الله صلى الله عليه وسلم قائم بمولده، وهو مخالف سنته مرتكب لمنهيات نهى عنها صلى الله عليه وسلم، متظاهر بذلك محدث في الدين ما ليس منه؛ ولو كان معظماً له حق التعظيم لأَطَاعَ أوامره فلم يحدث في دينه ما ليس منه، ولم يتعرض لما حذّر الله تعالى منه حيث قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. وأما ما يأخذه المعلم من ذلك فإن كان إنما يُعطاه على القيام بهذه البدع والقيام بتلك الأمور فلا خفاء بقبح المأخوذ على هذا الوجه، وإن كانوا يعطونه ذلك في هذا الوقت وإن لم يفعل شيئاً من هذه البدع فقد قال ابن حبيب إنه لا يقضى للمعلم بشيء في أعياد المسلمين وإن كان ذلك مما يستحب فعله، وقال إن الإعطاء في أعياد النصارى مثل النيروز والمهرجان مكروه ولا يجوز لمن فعله ولا يحل لمن قبله، لأنه من تعظيم الشِّرك. قال ابن رشد: كان القياس أن لا فرق بين الحذاق وما يعطى في الأعياد إذا جرت بها العادة وأنه يقضي بالجميع، وإنما فرق ابن حبيب بين ذلك لأن الحذاق بلغها الصبي بتعليم المعلم والأعياد لا فعل فيها. وإذا كان ابن حبيب يقول ألا يُقضى له بالأعياد والمواسم الشرعية، فكيف بما ليس بشرعي؟ وعلى الجملة، لا شك أن الأمر أخف إذا كان لا يقوم ببدعة في ذلك الوقت. وأما ما ذكرتم عن القائل إن الصبي يطلب ذلك من أبيه حتى يعطيه كرها فكلام لا يساوي سماعه، ومن استقرأ العادة علم أن المعطي لشيء من ذلك إنما يقصد به إقامة تلك البدع، وكون المُعْطَى شمعاً يعين هذا المقصد، وإذا كان كذلك كان المأخوذ إنما هو على بدعة.

[توبة بعض أهل البادية واعتزالهم بأنفسهم]

وسئل عن قوم من أهل البادية لا يحجبون نساءهم ولا يتحرون من الغيبة ولا يميزون بين الحلال والحرام، ثم تابوا فاعتزلوا بِأَنْفُسهم وحجبوا نسائهم وتركوا الغيبة وردوا التباعات التي كانت عليهم وقضوا الفوائت وأعطوا الكفارات واتبعوا الحق في أقوالهم وأفعالهم. ثم إن ناساً من البادية زعموا أنهم

فقهاء عابوا عليهم هذه الطريقة وسموهم مبتدعين، فكل من أراد أن يسلك طريقهم منعه هؤلاء الفقهاء بكلامهم أنهم يقولون فيهم تلك طائفة مبتدعة سلكت غير سبيل السنة.

فأجاب: إن كان القوم كما ذكر فالقوم الذين وصفت حالهم في السؤال أهل دين وفضل وصلاح يجب الاقتداء بهم وبرهم وتعظيمهم والتماس بركة دعائهم، ومن دَخل معهم وسلك طريقهم كان منهم، وهؤلاء القوم من الذين وعد النبي صلى الله عليه وسلم بهم حيث قال: «**أَمَامَكُمْ أَيَّامُ الصَّابِرُ فِيهِنَّ كَالْقَابِضِ عَلَى الْجَمْرِ لِلْعَامِلِ فِيهِمْ أَجْرُ خَمْسِينَ رَجُلاً يَعْمَلُ مِثْلَ عَمَلِهِ. قِيلَ يَارَسُولَ اللهِ مِنْـهُمْ؟ قَالَ بَلْ مِنْكُم.**» جاء في بعض الروايات: «**لِأَنَّكُمْ تَجِدُونَ عَلَى الْخَيْرِ أَعْوَاناً وَلاَ يَجِدُونَ عَلَى الْخَيْرِ أَعْواناً**».

فانظر كيف قال النبي صلى الله عليه وسلم إن القابض منهم على دينه كالقابض على الجمر وأنهم لا يجدون على الخير أعواناً، فمن سلك هذه الطريقة واشتد عليه ما يلقي فيها فليعلم أنه في أفضل الأعمال، فإن النبي صلى الله عليه وسلم شبه شدة ما يلقى بحال من يقبض على الجمر، ولذلك وعد بأجر خمسين. وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**بَدَأَ الدِّينُ غَرِيباً وَسَيَعُودُ غَرِيباً فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ**». ومن كان من أهل التخليط والذنوب فليكن حظه تعظيم طريقهم والرغبة إلى الله تعالى أن يختم له بالهداية بمثل حالهم. وأما هؤلاء القوم الذين أنكروا عليهم وعابوا طريقتهم وسموهم مبتدعة، وقلت في سؤالك إنهم فقهاء، وأعوذ بالله أن يكونوا هؤلاء فقهاء، وإنما هؤلاء شياطين ـــ طهّر الله الأرض منهم ـــ وهم شر من اللصوص، ومعاصيهم أشد من معاصي الزناة وشراب الخمر، لأنهم يضلون الناس وسائر العصاة لا تتعداهم معاصيهم. والله المسؤول أن يهدينا لما فيه نجاتنا، وأن يختم لنا بخير، والسلام عليكم والرحمة والبركة.

وسئل عن رجل أحاطت به ذنوبه ولا استقام له حال وأراد أن يخرج للبادية يجاور ناساً صالحين لعل الله تعالى يرحمه بهم وتنكف جوارحه في هذه

الأشهر الفاضلة عما حرم الله تعالى، إلا أن البادية المذكورة ما فيها خطبة، بينوا لنا القدوم على هذا الأمر مأجورين.

فأجاب بأن قال: القُدومُ على ذلك جائز، بل هو أفضل ما يفعل. أما إن كان لا يقدر على ترك المعاصي إلا بذلك فيجب ذلك عليه في الأشهر الفاضلة وفي غيرها. وقد أخرج مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وتِسْعِينَ نَفْساً فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَاهِبٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ إِنَّهُ قَتَـلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْساً فَهَلْ لِي مِنْ تَوبَةٍ؟ فَقَالَ لاَ، فَقَتَلَهُ فَكَمَّلَ بِهِ الْمِائَةَ. ثُمَّ سَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ عَالِمٍ فَقَالَ إِنَّهُ قَتَلَ مِائَةَ نَفْسٍ فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ نَعَمْ وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ. انْطَلِقْ إِلَى أَرْضِ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّ بِهَا أُنَاساً يَعْبُدُونَ اللَّهَ فَاعْبُدِ اللَّهَ مَعَهُمْ وَلاَ تَرْجِعْ إِلَى أَرْضِكَ فَإِنَّهَا أَرْضُ سُوءٍ فَانْطَلَقَ حَتَّى إِذَا نَصَفَ الطَّرِيقَ أَتَاهُ الْمَوْتُ فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ فَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ جَاءَ تَائِباً مُقْبِلاً بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ، وَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ لَمْ يَعْمَلْ خَيْراً قَطُّ، فَأَتَاهُمْ مَلَكٌ فِي صُورَةِ آدَمِيٍّ فَجَعَلُوهُ بَيْنَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ قِيسُوا مَا بَيْنَ الأَرْضَيْنِ فَإِلَى أَيِّهِمَا كَانَ أَدْنَى فَهُوَ لَهُ، فَقَاسُوا فَوَجَدُوهُ أَدْنَى إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَرَادَ فَقَبَضَتْهُ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ**». قـال قتادة فقال: الحسن ذكر لنا أنه لما أتاه الموت ناء بصدره. ففي هذا الحديث التغريب في الأرض التي بها أهل الفضل والصلاح وترك الأرض بها أهل المعاصي. وأما تركة الجمعة بسفره إلى الأرض التي ليس فيها جمعة فذلك جائز أن يفعله الإنسان اختياراً أن يسكن موضعاً يتأتى له فيه حرثه أو الانفراد بماشيته في موضع لا تجب فيه الجمعة، وجـائز أن يسافر للتجارة وإن كان تسقط عنه الجمعة ويُفطر في رمضان ويتيمم إن عـدم الماء، فكيف بالفرار بدينه من الفتن؟! وفي **الموطأ** عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ غَنَماً يَتْبَعُ بِمَا شِعَافَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ الْفِتَنِ**». أعاننا الله وإياك على ما فيه النجاة والفوز.

[السلام على الظلمة والمتكبرين وتاركي الصلاة]

وسئل عن السلام على الظلمة والمتكبرين وتاركي الصلاة.

فأجاب: أما السلام على الظلمة والمتكبرين فقال العلماء: أما الرد فواجب، وأما الابتداء بالسلام فإن كان مجاهراً بكبيرة يُؤمَرُ بهجرانه وإظهار المباعدة منه. وهل ترك ذلك واجب أو مستحب؟ هذا موضع يتردد فيه النظر، ويتأكد ذلك فيمن يرتجى الانكسار بترك سلامه. وأما السلام على تارك الصلاة فإن هو قال بتكفيره فلا يسلم عليه، وإن لم يقل بذلك وهو الأشهر في المذهب فإنه يؤمر بهجرانه لكونه صاحب كبيرة، وهل ذلك على جهة الوجوب أو على جهة الندب؟ رأيت لبعض أهل العلم تردداً في ذلك.

وسئل عن تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: «**إنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي ما حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَقُلْ أَوْ تَفْعَلْ**».

فأجاب: هذا الحديث أخرجه الإمامان البخاري ومسلم رضي الله عنهما، واختلفت فيه بعض الألفاظ، ففي رواية عند مسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا أَوْ يَعْمَلُوا بِهِ**»؛ وفي رواية: «**إنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَجَاوَزَ لأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ بِهِ**؛» في رواية عند البخاري **مَا وَسْوَسَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا**. واختلف رواة مسلم في ضبطه فمنهم من ينصب أنفسها ومنهم من يرفعه، فهذا ما يتعلق بتحقيق ألفاظه، وليس في لغته ما يحتاج إلى تفسير. وأما معناه وما يؤخذ منه من الأحكام فإن المعنى الذي جاء له الحديث أن الله سبحانه لا يؤاخذ هذه الأمة. المباركة بحديث النفس، واختلف العلماء ـ رضوان الله عنهم ـ في هذا المتجاوز عنه، هل هو هجس في نفس المكلف ولم يعزم عليه؟ أو سواء عزم عليه أم لا؟ فقال المازري: ذهب القاضي ابن الطيب رحمه الله إلى أن من عزم على المعصية بقلبه ووطن عليها مأثوم في اعتقاده وعزمه، وخالفه كثير من الفقهاء والمحدثين، يعني أنهم يقولون لا يؤاخذ بما عزم عليه حتى يقول أو يفعل. قال القاضي أبو الفضل

عياض: عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين على ما ذهب إليه القاضي ابن الطيب أن من عزم على المعصية بقلبه ووطن عليها مأثوم في اعتقاده وعزمه.

وقد قال ابن المبارك: سئل سفيان عن الهمة أنواخذ بها؟ قال إن كانت عزماً أخذ بها. قال عياض: والأحاديث الدالة على المؤاخذة بأعمال القلوب كثيرة، لأنهم قالوا إن هذه الهمم تكتب سيئة، وليست السيئة التي هم بها لأنه لم يعملها بعد وقطعه عنها قاطع غير خوف الله تعالى، لكن نفس الاصرار والعزم وحده هل هو سيئة تكتب أَمْ لا؟ فخرج من كلام عياض اختلافهم في العازم على المعصية إذا لم يقدر عليها أو منعه منها مانع غير التقوى، هل تكتب عليه أم لا؟ قولان. فإن قيل إنها تكتب فلا يكتب عليه إثم فعل تلك المعصية وإنما يكتب إثم العزم عليها خاصة. قال عياض فإن تركها من خشية الله تعالى كتبت حسنة على ما وردت به الأحاديث الواردة في تارك المعصية من خشية الله تعالى أنها تكتب له حسنة، لأنه جاهد فيها نفسه وعصى هواه. قال وأما الخواطر التي لا توطن عليها النفس ولا يصحبها عقد ولا نية فلا تكتب. وحكى عياض عن بعض المتكلمين أنه قال في تارك المعصية لخوف الناس إنها تكتب له حسنة، قال لأنه تركها حياءً، والحياء خير كله. قال عياض وهو ضعيف. قال غيره والخلاف في العزم هل يؤاخذ به أم لا؟ فيما عدا أفعال القلوب من سوء الظن والحسد والنفاق وشبهه مما تستقلُّ به القلوب، فإن هذا الخلاف لا يدخلها. واحتجوا للقول بالمؤاخذة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مسؤولاً**﴾ فنص على السؤال عن الفؤاد. ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ والْمَقْتُولُ فِي النَّارِ**». وفيه: «**قِيلَ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ لِأَنَّهُ كَانَ حَرِيصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِه**، أو كما قال صلى الله عليه سلم. واحتجوا أيضاً بأن الله سبحانه وتعالى أهلك الذين تقاسموا على قتل صالح صلى الله على نبينا وعليه؛ واحتج الآخرون برواية الفتح في قوله: «**مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا**»، لا سيما مع التأكيد بقوله: «**مَا لَمْ تَعْمَلْ**

أَوْ تَتَكَلَّمْ»، ومن عزم لم يعمل ولم يتكلم؛ بالأحاديث الواردة في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمن «همَّ بِحَسَنَةٍ كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَة فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرٌ إِلَى سبعمائة ضِعْفٍ. وإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ ولَمْ يَعْمَلْهَا»، في بعضها لَمْ تُكْتَبْ عَلَيه، وفي بعضها كتبت له حسنة. قال العلماء وذلك بسبب اختلاف نيات التاركين، فمن تركها لِلَّهِ كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَة. وإلا فلا تكتب. وفي بعض روايات البخاري في هذا الحديث: أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً فَأَنَا أَغْفِرُهَا لَهُ وتعلقوا (كذا) أراد، وأقوى منه بحديث لا سيما على رواية أَنَا أَغْفرُهَا. قالوا وما يخطر في القلب من غير توطين النفس لا ينبغي حمل الحديث عليه لأنه لا يُملك ولا يقع به تكليف، فلا يكون موضع الغفران إلا مع العزم. قالوا وأما الاحتجاج بالسؤال عن الفؤاد فهو عام يحتمل أن يراد به ما يختص بالقلب من النفاق والرياء والحسد وشبهه، وكذلك قضية الذين هموا بقتل صالح لا حجة فيها لأنهم كانوا كفاراً فأهلكهم الله كما أهلك ساحر ثمود، وإنما تقاسم على قتله تسعة رهط منهم. وأما قوله في حديث: «الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النّارِ لِأَنَّهُ كَانَ حَرِيصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِه» فليس من هذا الباب. وإنما الخلاف في العزم المجرد عن الفعل، فهذا قد انضاف إليه التقاؤه صاحبه بالسيف. وهذا المذهب هو الذي تدل أكثر الرويات على صحته. والله سبحانه أعلم.

الأبي في إكمال الإكمال: في النفس ثلاث خطرات، خطرة لا تقصد ولا تندفع ولا تستقر، وهَم، وعَزْم. فالخطرات خاف الصحابة أن يكونوا كلفوا بالتحفظ منها ثم رفع ذلك الخوف؛ وأما الْهم وهو حديث النفس اختياراً أن تفعل ما يوافقها فغير مؤاخذ به، لحديث إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا؛ وأما العزم وهو التصميم وتوطين النفس على الفعل فقال المازري قال كثير إنه غير مؤاخذ به، واحتج له بحديث إذا اصْطَفَّ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتَلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّـارِ قيل يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ»، فإثْمُه بالحرص. وأجيب بأن اللقاء وإشهار السلاح فعلٌ، وهو المراد بالحرص.

عياض: يقول القاضي قال عامة السلف من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين، لكثرة الأحاديث الدالة على المؤاخذة بعمل القلب، وحملوا أحاديث المؤاخذة على الهمّ. قيل للثوري: أنواخذ بالهمة؟ قال: إذا كانت عزما. لكنهم قالوا إنما يؤاخذ بسيئة العزم لأنها معصية، لا بسيئة المعزوم عليه لأنها لم تفعل، فإن فعلت كتبت سيئة ثانية، وإن كفّ عنها كتبت حسنة لحديث «**إنَّمَا تَرَكْتَهَا مِنْ جَرَّايَ**». وان تركها خوف الناس فقال بعض المتكلمين تكتب له حسنة لأنه إنما حمله على تركها الحياء، وهذا لا وجه له النووي: تظاهرت النصوص بالمؤاخذة بالعزم، كقوله تعالى: ﴿**إنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الذِينَ آمَنُوا**﴾ وقوله تعالى: ﴿**اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ**﴾. وقد أجمعت الأمة على حِرمة الحسد واحتقار الناس وإرادة المكروه بهم. الأُبّي: العزم المختلف فيه ماله صورة في الخارج كالزنى وشرب الخمر، وأما ما لا صورة له في الخارج كالاعتقادات وخبائث النفس من الحسد ونحوه فليس من صور محل الخلاف، فلا يحتج بالإجماع الذي فيه.

[الاشتغال بضرب الخط وغيره من أنواع الكهانة]

وسئل عمن يشتغل بضرب الخط وغيره من أنواع الكهانة، ويكتب للمحبة والبغض وعقد العروس وشبه ذلك، هل فعله منكر يجب تغييره أم لا؟.

فأجاب: أما المشتغل بالكهانة بضرب الخط وغيره فذلك من أكبر المناكر، وقد جاء في الكهانة كلها أحاديث كثيرة بالنهي عنها وعن سؤاله وتصديقه. قال العلماء في الحديث الوارد: «**فإنَّ نَبِيئاً كَانَ يَخُطُّ**» إن هذا لا يقتضي إباحة الخط لنا. وأما كتبه للبغضة ولربط العروس فهو من السحر المتفق على تحريمه، واختلف في تكفير فاعله، اختلف فيما أريد به من ذلك ما فيه صلاح مثل حلّ المربوط بالسحر فالأكثر على منعه؛ وأجازه بعض العلماء. والغالب على حال من يدعي ذلك اليوم الكذب، وإنما قصدهم خدع الضعفاء لأكل أموالهم انتهى. وقال أيضاً وأما الذي يضرب الخط وغيره ويُخبر بالأمور المغيبات فلا يجوز تصديقه ولا يحل وهو فاسد ويؤدب. وأما الذي يكتب للمحبة وعقد العروس والبغضة فهو

ساحر. وأما الذي يعالج الجن فليس بساحر. عياض: قال مالك في امرأة عقدت زوجها تنكل ولا تقتل. الأبي: تأمل! فإن كان العقد من السحر فهو قول آخر لمالك أن الساحر لا يقتل، ثم قال والمحكم فيما هو سحر أهل المعرفة. وقد وقع للفخر أنه يجب تعلمه ليعلم الفرق بينه وبين المعجزة، ولا يجب كما ذكر. وأفتى ابن عرفة في حركات العجالي أنها من السحر، قال وليس عمل الأعداد المتحابة من السحر. الأبي: وعلى أن فعل العجالي من السحر فهو يظهره ولا يسره، فيستتاب وحينئذ يقتل. القرطبي: واختلف في النشرة وهي أن يكتب شيئاً من أسماء الله تعالى أو من القرآن ثم يغسله بالماء ثم يمسح به المريض أو يسقاه، فأجازها ابن المسيب ومنعها الحسن، قال وهي من السحر. انتهى. القرطبي عند قوله خمس لا يعلمهن إلا الله: لا مطمع لأحد في علم شيء من هذه الأمور الخمس لقوله تعالى: **﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾** فلا طريق لعلم شيء من ذلك إلا أن يعلم الله تعالى بذلك أو بشيء منه أحداً ممن شاء، كما قال تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾**، فمن ادعى علم شيء من هذه الأمور كان في دعواه كاذباً إلّا أن يسند ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق يفيد العلم القطعي، ووجود ذلك متعذر بل ممتنع. ثم قال: الذي استأثر الله به إنما هو علم الغيب، وأما ظنه فليس في الشرع ما يدل على منعه، فيجوز أن يظن المنجم وخاط الرمل ظناً يظهر صدقه في المستقبل إذا استند في ذلك إلى طريق عادي. قال: فتفهم هذا. فقد غلط فيه كثير وأكلت فيه دراهم.

قال: ثم أعلم أن أخذ الأجرة والجعل على ادعاء علم الغيب أو ظنه لا يجوز بالاجماع على ما حكاه أبو عمر بن عبد البر انتهى. ابن عطية في قوله سبحانه وتعالى: **﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾**الآية، الضمير في أشهدتهم عائد على الكفار وعلى الناس بالجملة، فتتضمن الآية الرد على طوائف من المنجمين وأهل الطبائع والمتحكمين من الأطباء وسواهم ممن ينخرط في هذه الأشياء. وحدثني أبي رضي الله عنه قال: سمعت الفقيه أبا

عبدالله محمد بن معاذ المهدوي بالمهدية يقول: سمعت عبدالحق الصقلي يقول هذا القول ويتأول هذا التأويل في هذه الآية وأنها رادة على هذه الطوائف. قال ابن عطية: قد ذكر هذا بعض الأصوليين انتهى.

[هجران مقترف الكبيرة]

وسئل عن رجلين كانا متصاحبين، ثم إن أحدهما رأى من صاحبه معصية فهجره على ذلك، ثم إن صاحب المعصية تاب من معصيته وأقر بذلك لصاحبه فلم يقبل منه ذلك بل استمر على هجرانه، فهل يجوز له ذلك أم لا؟

فأجاب بأن قال: إذا وقع أحد الأصحاب في كبيرة فإن طريق أهل الفضل اختلفت في ذلك، فمنهم من رأى هجرانه، ومنهم من رأى أنّ الأولى استلطافه واستحلاله والأخذ معه رجاء توبته. ورجّح هذا الطريق العلماء، قالوا هو أقرب إلى تسهيل رجوعه إلى الصواب. والظاهر والله أعلم أن الأولى النظر إلى حال من نزلت به، فإن ظهر للناظر هجرانه أشد عليه وأقرب إلى فئته أخذ بذلك، وإن ظهر له أن مثله لا يبالي بالهجران وأنه يرجى باستيلافه فئته وتوبته يحمل على ذلك. ويمكن أن يحمل اختلافهم على ما إذا جهل الأمر. وهذا كله قبل التوبة، وأما إذا ظهرت التوبة فلا يجوز الهجران إلا أن يعلم من خصوصية صاحبه ما يوجب ذلك، مثل أن يكون لا يأمن عليه الوقوع في مثل ذلك، أو يعلم أن تطويله هجرانه يكون سبيلاً لردعه وانكساره قاطعاً له عن العودة، ونحو ذلك مما يعلم عند النزول. ويحسن هذا من الشيخ لتلميذه ونحوه، والله سبحانه أعلم.

[البحث عن أحوال الناس]

وسئل عن الرجل يذكر بالصلاح هل يجوز لأحد أن يبحث عن أحواله ويسأل عنه ليقتدى به؟ أو يكون من التجسس المنهي عنه؟

فأجاب: أما الرجل يذكر بالصلاح يبحث عن أحواله، فإن كان البحث عن صلاته وصيامه وقيامه وورعه على جهة الاعتبار بذلك والاقتداء والتبرك

ونحو ذلك من المقاصد الحسنة فليس هذا بتجسس، وإنما التجسس المحرم البحث عن مساوي الإنسان وتطلب عوارته.

[ما يأخذه المعلم من أولاد المرتشين والمكاسين واضرابهم]

وسئل عما يأخذه المعلم من أولاد الأمناء على أي قول يأخذ منهم، وهل من علم منهم أنه يأخذ من أهل سوقه رشوة أو غيرها أو جهلت حاله سواء أم لا؟ وكذلك أولاد الفاسيين لأن الغالب عليهم أنه لا يسلم أحد منهم من الجلوس في الأبواب، وربما كان بعضهم مشاء في المغرم الذي كان على الديار، وكذلك تاجر يخالط بعض هؤلاء المخزيين، وبعض الناس يقول إنه وكيله، هل يلزمه البحث عن هذا أم لا؟ وكذلك أقوام مستورون لكن ربما يسمع من الناس شيئاً مما يوجب التقية منهم، هل يلزمه البحث عن هذا أم لا؟ وإن قلتم لا يلزمه، هل إن تحقق بعد هذا أنهم من المستغرقين الذمة، هل يلزمه الخروج عن الذي أخذ أم لا؟ وكذلك رجل رد على بعض الأمور المخزنية إما خازناً أو قابضاً، ثم أخذ منه السلطان ما كان عنده أو جله، ثم تملك شيئاً آخر من تجارته أو من غيرها، ثم ولي بعض الأمور الشرعية وكذلك رجل كان خياطاً يقيد في الأسواق ثم تاب وبقي يخيط وهو ضعيف لا شيء عنده يخرج عنده، وكذلك الأساتيذ الذين يأخذون المرتب من حبس المدارس، وكذلك خدام المدارس. بينوا لنا على أيّ قول يأخذ من جميع ذلك ممن ذكر، ووهل فيهم من لم يدخله خلاف أم لا؟ وهل من أخذ شيئاً على القول الرابع وقلد فيه قائله ثم تصدق به هل يؤجر على التصدق به أو تركه ورده على أربابه ويخرجهم من مسيده أم لا؟ لأن في بقائهم بعض إضرار بمن يأخذ منهم المعلم الأجرة لينتفع بها في حوائجه.

فأجاب: قد تقدم لكم الجواب في الأمناء وكل من تولى جباية ظلم تستغرق ماله فهو مستغرق الذمة. وأما سؤالك عن أمين لا يأخذ من أهل سوقه رشوة، فإن تولى جباية استغرقت ماله فهو مستغرق الذمة وإن كان لا يأخذ لنفسه شيئاً. وأما سؤالك عمن يجلس في الأبواب لضبط المخازن فإن كان في جلوسه هناك أمر ونهي بحيث لو أراد أحد يدخل شيئاً تسبب هو في منعه،

فإنه يضمن جميع ما تولى من ذلك ضبطه، وإن كان لا يتسبب في إغرام أحد فجلوسه هنالك بحسب الإكراه لا يوجب استغراق ذمته. وكذلك الذي مشى في غرامة الدور إن كان لا يتسبب لأحد في زيادة ولا لأحد في حضوره إذايـة فلا يضره ذلك، وإلا فإنه مأخوذ بما تولى من ذلك. وأما التاجر الذي يخالط المخزنيين حتى إنه وكيلهم، فإن كانت المخالطة والمداخلة كثيرة فإن هذه ريبة في المالك. وقال الغزالي: إذا كانت الريبة في المالك ولم يتحقق فساد ماله يحتمل أن يقال بالخلية، والترك ورع، ويحتمل أن يقال بعدم الجواز، قال وهو الذي نختاره ونفتي به لقوله «دَعْ مَا يَرِيبكَ إلى مَا لا يريبُكَ»، فجعل الإقدام مع الريبة محتملاً ورجح القول بالمنع لكنه أورد هذا في مواضع ربما تكون الريبة فيها أقوى من هذه الصورة المسؤول عنها.

وحاصله أنه يعتبر ما ترجح مما يفهم من قرائن أحواله، فإن كان موجب الريبة قوياً غلب المنع، وإن كان ذلك خفيفاً فالأصل الحلية، والورع المجانبة والاحتياط للدين، وإن كان الاحتمالان سواء فهذ موضع التردد. وأما إباحة السؤال والبحث فإنهم لما أباحوا ذلك حيث يكون المسؤول عنه أسقط حرمه نفسه بتزييه بزي أهل الفساد أو مشاهدته على حالة ممنوعة، وأما مع الشك فلا يباح له ذلك، وليجتنب إن أراد التوثق لنفسه. وأما القوم المستورون إذا سمع عنهم ما يوجب التوقي، فإن كان المخبر غير ثقة والمخبر عنه ظاهره الخير فلا يؤثر ذلك في منع معاملته، وإن كان المخبر ثقة مأموناً بحيث تطمئِنّ النفس إلى قوله عمل عليه. وأجاز الغزالي العمل على قول الفاسق إذا أخبر بخبث المال ولا غرض له في ذلك وعلم من قرينة حاله أنه لا يكذب، وقال إن العمل في ذلك على ما يجد من الثقة في نفسه بأخباره، وليس كالشهادة، ولكن الغزالي فرض المسألة حيث يكون في المسؤول عنه ريبة.

وحاصل الأمر أنـه إنما يعمل في ذلك على إخبار من يقوى في نفسه صدقه، أما الذي يتولى بعض الأمور المخزنية، فإن كان ما تولى من ذلك يستغرق ذمته فهو كسائر مستغرقي الذمة، فانتزاع السلطان جميع ماله جائز. وأما ما اكتسبه بعد ذلك بوجه جائز فإن كان أرباب تباعته مجهولين أو بحيث

بتعذر إيصال الحق إليهم لكثرتهم وعدم الإحاطة بهم، قال ابن رشد فإن الذي كسبه بعد ذلك يكون حكمه حكم اللقطة إذا أيس من معرفة مالكها فهي عنده شبهة وليست بحرام. وأما على القول الثالث والرابع فأخذ ذلك منه ابتداءً جائز لو لم ينتزع ما في يديه، فأحرى بعد انتزاعه. وحكم مال الخياط الذي كان يقيد في الأسواق مثل الذي قبله، لأنه اكتسب الآن بوجه جائز بعد استغراق ذمته. وأما من يأخذ شيئاً من المدارس فإن كان يقوم بالوظيفة المشروطة عليه في ذلك وكان المال الموقف على المدرسة لا يعلم أنه تعلق به حق لمعين فذلك حلال، وإن كان الورع ترك ذلك، وليس من الورع المؤكد ولا سيما إن قدمت المدرسة. والأخذ من هؤلاء جائز على الأقوال كلها، إنما يتعلق بها الورع خاصة. أما أخذه على القول الرابع ليتملكه ثم يتصدق به على ملك نفسه فليس هذا بحسن، لأنه أدخل على نفسه شبهة قوية ثم ينزع بالصدقة، فقد جاء الأمر بتطييب ما يتصدّق فقال **وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلَّا طَيِّباً**. وإن كان إنما يأخذها ابتداء لينتزعها من يد الظالم ويصرفها في مصارفها، فإن كان يعلم أنه تعلق حق لمعين وجب عليه صرفها إليه، وإن كان مالكها مجهولاً فهذا موضع اختلف فيه، فقيل الأولى بقاؤها بيده ليحمل منها ما تحمل، ولعله أن يتوب فيردها على مالكها، وقيل الأولى انتزاعها من يده ونفع المساكين بها. وأما إن أخذ شيئاً ممَّنْ يظنه طيب الكسب ثم يتبين قبح مكسبه فإن تعلق به حق معين وجب عليه رده له، وإلاَّ فتجري فيها الأقوال التي في أخذ مال مستغرق الذمة، وجهله بحاله لا يزيل حكمه وله أن يخرج من شاء ويقرّ من شاء.

[من عنده مال حلال ومال فيه شبهة]

وسئل عن معلم يقرىء أولاد قوم مستورين إلا أنه لا يأخذ منهم إلا ما يقوم بجميع مؤنه، فاحتاج أن يأخذ على قول مما يأخذه من المستورين فما هو الأولى يستعمله فيه، هل في الطعم أو في الملبس؟ فإن قلتم في الطعم فهل يدخل في ذلك الأواني التي يطبخ فيها ويعجن ويشرب وكراء الدار لأن

البير ينتفع به في الطبخ والشرب والوضوء والغسل؟ وهل يدخل أيضاً كراء الفرن وإجارة الطحن؟ وهل يدخل أيضاً الفحم في ذلك أم لا؟ لأن بعض الناس قال ما يأخذه الإنسان على أحد الأقوال الأولى أن يستعمله في الفحم لأنه تأكله النار، فهل ما قاله هذا القائل صحيح أم لا؟ وهل الاستصباح بالزيت يتأكد فيه أن يكون من الذي يأخذه من المستورين أم لا؟ وجوابكم في هؤلاء مستغرقي الذمة يكون عند بعضهم شيء مما هو موروث، على أي قول يأخذه المعلم منهم؟ وربما يكون عند نساء بعضهم شيء طيب، فهل هو مثل الذي عند المذكورين أو أخف.

فأجاب: إن الحارث المحاسبي رضي الله عنه قال فيمن عنده حلال وشبهة، ولا يكفيه الحلال في كل أموره إنه يجعل الثوب الذي يصلي به والطعام الذي يصل إلى جوفه من الحلال إن قدر، ويجعل سائر حوائجه من ذلك كحجامته وكاطلائه بالنورة ودهن رأسه وغسل ثيابه وما يغسل به يديه من الغمر أو صبغ جبة أو طيلسان أو هدم ما انهدم من منزله أو عمارة منزله مما لا غناء به عنه من تطيين سطحه أو حفر بالوعة وهو مجرى مائه وما أشبه ذلك من سجر تنوره ودهن سراجه وما أشبه ذلك من الشبهة. وإن لم يسعه الطعام واللباس فليجعل لباسه خالصاً من الحلال ويأكل من الآخر بقدر القوت.

ونقل الغزالي المسألة بمثل ما قال الحارث من أولها إلى آخرها، إلا أنه اختار تقديم حلية المأكل على الملبس، واتفقا على تقديم ثياب ظهره وقوته على ما سواهما، وأن ما يسجر به التنور من الثاني الذي يجعل في الشبهة، وهما رأس أهل هذا الفن. وأما ماؤه فرأيا المؤكد ما يدخل الجوف بذاته آكد من غيره وليس تعليل هذا ما تقوله العامة من أن الحطب يحرق بالنار، والحرام النار أولى به، بل رأيا أن الحطب لا يباشره المكلف بالأكل وإنما يستعان بمنفعته على الأكل خاصة، فالمأكول نفسه آكد منه، واحتجوا للتفريق بين هذه الأمور بما جاء في الصحيح أنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كسب الحجام فنهى عنه، فلم يزل السائل يَسْأله ويستأذنه حتى قال **أَعْلِفْهُ النَّاضِح والرَّقِيق**. والناضح ما يستعان به في المأكولات لأنه يسقي به لسقي

الزوج والثمار، وكذلك الرقيق يستعمل في خدمة الطعام، فلم يـر الشيء المباشر بنفسه مثل ما يكون معيناً. وزاد المحاسبي هنا سؤالاً مفيداً وإن لم يتناوله سؤالكم وهو أن قال: إن كان غذاؤه من مستور فأبطأ عليه فاحتاج إلى أن يسلف، فإن كان ما بيده من غير الحلال مِمَّا أخذه بالسيف وبالأمر الغليظ من الظلم فأحب إليَّ أن لا يستقرض منه إلا أن تأتي إليه حاجة شديدة يخاف أن يضعف ضعفاً لا يقوم له بذلك، فإن صار إلى هذه الحال استقرض منه، وإن كان إنما أصيب بأهون أمورهم لا بالظلم بعينه فليستقرض ثم يرده فيه. وفي كلام الحارث هذا والذي قبله فوائد جليلة لمن تأملها. وقد أتى هذا الجواب على أكثر مما سألتم عنه. وهذا الجواب وإن لم تذكر فيه الآنية التي تستعمل فإن حكمها منه مفهوم، فإنها أخف من الحطب أو مثله. وأما إجارة الفرن فهي في معنى سجر التنور، وكذلك إجارة الطحن.

وأما كراء المنزل وهو يشرب ماء البير ويطبخ به الطعام فلم أر فيه شيئاً، والأولى بالاحتياط أن يجتنب مواضع الإشكال ويأخذ الأحوط، وإذا قلل من الفضول كفاه اليسير وسهل عليه الأمر. والله المسؤول، أن يهدينا للعمل بما نقول، بمنه وفضله، وأن يعفو عنا ولا يجعلنا ممن يأمر بالخير ولا يأتيه.

وأما ما يأخذه من مستغرق الذمة مما اكتسبه بوجه جائز، ويدخل في ذلك ما ورثه من مستور أو أهداه له مستور على وجه مباح أنه إنما يأخذه على القول الثالث في المذهب، وهو قول سحنون وابن حبيب، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وعليه مضى المحاسبي مع ورعه، وشدَّد فيه الداودي من أهل المذهب، وإن كان إنما ورث ذلك من مستغرق الذمة فإنما يأخذه المعلم على القول الرابع خاصة.

وأما ما تعطيه امرأة يكون لها زوج مستغرق الذمة، فإن كانت هي ليست بمستغرقة الذمة فلا يضرها كون زوجها مستغرق الذمة، وإنما مراد السؤال إذا طال انتفاع المرأة بمال زوجها أو أخذها منه مع أنه كما وصف.

فالجواب أنه إن كان مالها قليلاً بحيث يعلم أن الذي أصابته من مال

زوجها استغرق ذمتها كانت مستغرقة الذمة. وعلى كل حال فهو أخف مما بيد زوجها، لأنه علم أنه كسب بوجه جائز، فكيف ما كسبه غيره. والله سبحانه أعلم.

[أصناف مستغرقي الذمة، والأقوال الأربعة فيهم]

وسئل عن معلم يقرىء الأولاد وفيهم أولاد الموثقين وأولاد الجلاسين والدلالين والصيارفة والحجامين وأولاد المخزنيين، فهل يجوز له أن يأخذ منهم أم لا؟ بينوا لنا الأربعة الأقوال التي في مستغرق الذمة، ونزلوا لنا في كل قول على ما يتناوله منهم وما يتناوله قولان أو أكثر، وهل الأربعة الأقوال كلها سواء أم لا؟

فأجاب بأنَّ حال من سألتم عنه في وقتنا هذ مختلف، فليس جميع الموثقين ولا الدلالين كلهم سواء، فإن من الموثقين من يخرج في جميع الجبايات المخزنية المحرمة، وفيهم من لا يكون له مال سوى ما يحصل له بالشهادة ويطول عمره ذلك ويتولى كتب عقود المستغرقين الذمم من الولاة والظلمة وأضرابهم، فلا شك في قبح فعل هؤلاء، ومنهم من يكون له كسب سوى التوثيق من مال موروث ونحوه ولم تطل مدته بحيث لا يستغرق ذمته، ومنهم من يكون حسن السيرة لا يكلف أحداً شططاً في الإجارة ويقبض جميع ما يعطى على وثائقه ويتولى عمل الفرائض وكتب وثائق التجار ويتحرى الصواب في أموره ويبعد عما يقبح، فهذا أحسنهم حالاً، وهو كسائر أهل الصنائع.

وأما الدلالون فإن كان منهم مجهول الحال فهو كسائر الصنائع، وإنما يتقى منهم من يعلم استغراق ذمته بأخذ مال مستغرق الذمة. وأما كونهم الغالب عليهم إنما يواجرون على وجه لا يجوز، فالغالب أن ذلك لا يؤثر في استغراق الذمة لأنه يجب له أجر مثله وهو قريب مما يواجر به.

وأما الجلاسون فلا أدري حقيقة أمرهم، فإني سمعت أنهم إذا نزل التاجر عند أحدهم تولى ضبط جميع ما جلب ونظر إلى ما يوظف عليه المخزن

وأخذ به سلعاً فيبيعها ويدفع ثمنها للوالي، وفيهم من له مرتب يحال به على الوالي فيقطعه من مخزن السلع التي يأخذها من التجار النازلين على يده مع قبح كيفية عقود استيجارهم وقبح شركتهم مع الدلالين. وإنما يجب للجلاس أجر مثله فيما يتولى مما للتاجر فيه منفعة خاصة. وأقبحهم حالاً من يأخذ المرتب ويحتال على المخزن لا سيما إن طالت مدته حتى استغرقت ذمته بالجملة، أمر الجلاسين لا نتحققه كله ولا على ماذا يؤاجرون.

وأما الحجامون فهم كسائر الصناع إن لم يعلم لأحدهم استغراق ذمته جازماً يؤخذ منه، إلا من علم أنه يأخذ أموال الظلمة على حجامته فإنه يصير مستغرق الذمة إن لم يكن له مال حلال يوفي بجميع ما أخذ منهم.

وأما الصيارفة فالغالب على معالمتهم الفساد والربى، وقد اتقاها العلماء قديماً لكثرة عملهم بالربى إلا من عرف منهم بالتقوى فيما يتولى من ذلك وأنه لا يقدم على عقد إلا بعد معرفته بحكمه وجوازه، وما أقله!

وأما المخزنيون فإن عنيت بهم جباة الأموال بغير حق من الولاة والحفاظ والجند الذين يأخذون أموال الناس بغير حق، فلا خفاء بقبح مال هؤلاء واستغراق ذممهم، وكذلك أمناء الأسواق الذين يجبون ويضبطون المخازن، وكذلك الذين يتولون تقسيط الوظائف على الناس ويطالبونهم بها كلهم مستغرقو الذمة وإن كانوا لا يأخذون من ذلك لأنفسهم شيئاً. وأظلم الناس من ظلم لغيره، ولا ينفعهم لكونهم مكرهين، فإن الإكراه غير عذر في شيء من حقوق الآدميين، وإنما ينفع الإكراه فيما بين العبد وربه خاصة لا في حقوق الناس، هكذا قال العلماء.

وأما الأقوال الأربعة التي في مستغرق الذمة، فإن القول الأول أنه لا تجوز معاملته في شيء من الأشياء بالقيمة ولا بغيرها، لا فيما علم أنه ملكه يوماً بوجه جائز ولا في غيره،.

والثاني جواز معاملته بالقيمة حيث لا يدخل في ماله نقص، ولا فرق في هذا أيضاً بين ما علم أنه كسبه بوجه جائز أو ما جهل حاله من ماله،.

والثالث جواز معاملته فيما علم أنه ملكه بوجه جائز من ميراث أو هبة، ولا يجوز فيما بيده من المال، ويجوز في هذا القول قبول هبته فيما علم أنه ملكه بهبة أو ميراث أو اشتراه بوجه جائز ولو دفع ثمنه مما بيده من الحرام. وشرط ابن عبدوس في هذا القول أن يعلم البائع بخبث الثمن؛

والقول الرابع جواز هبته وأكل طعامه. وهذا كله إذا كان ما يعامل فيه أو يعطيه هبة أو هدية مجهول أمره، أما لو علم أنه عين المغصوب فلا خلاف أنه لا يحل لأحد من الناس إلا بإذن مالكه المغصوب منه. وما يأخذه المعلم على تعليم الصبيان إن كان يأخذ ذلك من مال مستغرق الذمة لا يجوز على القول الأول ولا على الثاني، ويجوز على القول الثالث إذا علم أنه أعطاه من شيء كسبه بوجه جائز، ويجوز على القول الرابع ما لم يعلم أنه عين المغصوب.

وأما إن كان بعض ماله حراماً. فإن كان أكثره حلالاً فأكثر العلماء على جواز معاملته، وبه قال ابن القاسم، وأباه ابن وهب ومنعه أصبغ. قال ابن رشد: وقول ابن القاسم هو القياس، وقول ابن وهب احتياط لتوقي الشبهات، وقول أصبغ تشديد على غير قياس. وإن كان أكثر ماله حراماً فإن معاملته تمنع، قيل على وجه الكراهة، وقيل على وجه التحريم. وهذا كله فيما جهل من ماله، وأما ما علم أنه اشتراه أو وهب له أو ورثه فإنه تجوز المعاملة فيه وفي قبوله هبة قولاً واحداً إذا علم أنه صار له ذلك بوجه جائز. وهل يكتفي في علم ذلك بقوله هو إنّه مما كسبه بوجه جائز أم لا؟ أما إن كان له في ذلك عرض فلا يصح الاكتفاء بقوله، وفيما بين العبد وربه فيرجع في ذلك إلى ما تطمئن به نفسه من قرائن الأحوال فربما انضاف إلى الخبر من القرائن ما يقطع بسببه بصدق الخبر أو كذبه.

وها هنا يقال البر ما اطمأنت إليه النفس وسكن إليه القلب، فكذلك أيضاً في العمل بأحد الأقوال الأربعة المتقدمة، فليست النفس بمطمئنة إلى الأخذ بالقول الرابع منها، ولم يزل الناس يأنفون من الأخذ به ويعيبونه.

والقول الأول الأخذ به نهاية في الاحتياط. والحاجة في زماننا هذا بل أقول الضرورة داعية إلى العمل بالقول الثاني، والأخذ بالثالث بعيد من الورع وليس بضيق جداً، لأن المنقول في غير مذهبنا القول بجواز الأخذ به، نقله ابن رشد عن أبي حنيفة، وهو الذي عند المحاسبي على جلالة قدره وكثرة احتياطه، وهو الذي عند الغزالي، وعليه اعتمد في الفتوى ابن عبد السلام أعني عز الدين، وهما شافعيان، بل لم يحكيا غيره. وأعدل الأقوال عندي وأولاها بالأخذ في هذا الوقت الذي ضاق فيه الأمر ما حكاه ابن يونس عن مالك أنه قال: ومن قول أهل المدينة أن من بيده مال حرام فاشترى به داراً أو ثوباً من غير أن يكره على البيع أحداً فلا بأس أن تشتري منه أنت تلك الدار وذلك الثوب الذي اشتراه بالمال الحرام. قال ابن عبدوس: وذلك إذا علم البائع عيب الثمن قال ابن عبدوس فأما إن وهبك المشتري الدار والثوب فلا يجوز لك أخذ ذلك على الهبة، لأن من أحاط الدين بماله لا تجوز هبته ولا صدقته. وهذا أضيق يسيراً من القول الثالث لأنه أجاز معاملته فيما كسبه بالشراء بالمال الحرام ولم يجز قبوله هبة. وإذا كان عامة العلماء لا يعتبرون عيب استغراق الذمة إذا كسب المأخوذ بوجه جائز، ومالكٌ في القرن الثاني يحكي عن أهل المدينة جواز شراء ما اشترى بثمن حرام، فكيف لا نأخذ نحن به في هذا الزمان مع استيلاء الفساد؟! ولأن النفس إن ضيق عليها جمحت وشردت، فلذلك رأيت هذا القول مع توسطه بين التشديد والترخص وكونه نص قول مالك وحكاه عن أهل المدينة، وعادته الاحتجاج بقولهم أولى. والله الموفق بفضله.

[لا يجوز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه]

وسئل عمن له أرض إلى جانب طريق حجر له عليها بحجارة، فهل يجوز لأحد أن يمر في تلك الأرض ويدع الطريق أم لا؟ وجوابكم فيمن أجرى ساقية يسقي بها أرضه أو صنع ناعورة يجلب بها الماء إلى أرضه، فهل يجوز لأحد أن ينتفع بذلك الماء في حال مروره إلى أرض صاحبه بوجه من وجوه الانتفاع أم لا؟ وكيف إن تسبب أحد في خرق مجرى الماء ثم تدارك سده، هل يكون ما ضاع من الماء عليه تباعة أم لا؟ وجوابكم في الانتفاع

بمصباح المسجد في حال استعماله فيه بمطالعة كتاب علم أو غيره، وفي الاستظلال بحيطان الغير وشجره، وقضاء حاجة الإنسان في الخرب المهدومة، هل يباح شيء من ذلك أم لا؟ وجوابكم في الغرس الذي اعتاد الحاكة أخذه، ما حكمه وحكم بيعه والخياطة والخرز به؟ وما حكم من علم من حائط أنّه إذا اعتمد عليه أو ماسَّه سال ترابه لتعقبه، هل يباح له ذلك ويكون معفواً عنه أم لا؟ وكيف إن كان لا علم له بحاله ففعل فعلاً أوجب وقع التراب منه، هل يكون ذلك تباعة عليه أم لا؟

فأجاب: أما الذي يكون في طريق قد حجر عليها ربها، فالظاهر أن ذلك لا يجوز، لأن ذلك يؤدي إلى إحداث طريق عليه في ملكه. وقاعدة الباب أن التصرف في ملك الغير لا يجوز إلا بإذنه ورضاه، فإن علم أن ربها لا يرضى بذلك لم يجز التصرف في ملكه.

وأما الانتفاع بماء ساقية أو ناعورة للغير، فإن علم أن ربها يسامح فيه ولا يأبى منه جاز له ذلك، وإن جهل ذلك أو شك فيه لم يجز ذلك. وأما التسبب في خرق مجرى الماء فلا شك في منعه، ولا بد له من التحلل من مالكه إن قدر عليه وإلا فالاستغفار له عسى أن يقوم له مقام ذلك إن لم يكن للفاعل مال يتصدق به، وذلك قدر قيمة ما ضيع له من الماء.

وأما الانتفاع بقنديل المسجد فإن كان ذلك في وقت اشتعال المسجد المعتاد فليس فيه ما يتقى، وكذلك الانتفاع أيضاً بظل حائط الغير وشجره إذا كانت غير محظر عليها ممن يريدها ليس فيها ما يُتقى، وقد نص الناس على ذلك وأنه ليس فيه ما يتقى.

وأما قضاء حاجة الإنسان في الخرب فإن خرب الحاضرة لا يجوز ذلك فيها، لأن أربابها يكرهون ذلك ويتأذون به وتلزمهم مؤنة في تنقية ذلك وطرحه إذا احتاجوا إليها، ولا أدري ما الحال في خرب البوادي.

وأما الغرس فإن كان احتاط فيه الحائك حتى لم يبق منه إلا ما تدعو إليه

الضرورة وما اعتاد الناس وعلموا أنه يبقى للحاكة، فإنه جائز للحائك أخذه وجائز شراؤه منه والانتفاع به، وإن كان أكثر من ذلك كان سرقة.

وأما الحائط الذي يسيل ترابه إذا اعتمد عليه فالظاهر أنه لا يجوز له أن يقصد إلى الاعتماد عليه، وإن كان في زنقة أو ممر طريق ضيق فكان له في تلك الزنقة حق فاحتاج إلى إدخال حمل فحم أو غيره لداره فأدّى ذلك إلى سقوط تراب الحائط فالظاهر أنه لا يلزمه شيء، لأن حقه في هذه الزنقة ثابت ورب الزنقة[1] هو المفرط في حق نفسه، إذا لو شاء لأصلحه فلا يمنع الناس من حق ثبت لهم في هذه الزنقة بترك حائط على هذه الصفة.

[قرأ مشفّع التراويح في غرناطة بقراءة شاذة فضج المسجد وتدخّل الإمام ابن لب]

وسئل ابن عرفة رحمه الله تعالى من غرناطة عن مسألة من قراءات السبع بما نصه: الحمد لله سيدي حفظ الله سيادتكم، وأدام نفع الجميع ببقائكم، جوابكم في مسألة وقع النزاع فيها بين الطلبة في غرناطة أمّنها الله تعالى حتى آل الأمر فيها إلى أن كفر بعضهم بعضاً، وهي أنّ بعض المشفعين في الجامع الأعظم قرأ ليلة قول الله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وجَنَّاتٌ﴾ برفع جنات، فردَّ عليه الإمام بالمسجد، وهو الشيخ الأستاذ أبو سعيد بن لب، وكان القاري ثقيل السمع، فصار يلقنه مدة بعد أخرى جنات بالكسر والقاري لا يسمع وتشجع بالأستاذ غيره فلقنه أيضاً مثل ذلك وأكثروا عليه حتى ضج بهم المسجد، فلما يئسوا من إسماعه تقدم بعضهم حتى دخل عليه المحراب فأسمعه، فأصبح الطلبة يتحدثون بذلك، فقال لهم قائل لو شاء الله لتركتموه وقراءته لأنها وإن لم يقرأ بها أحد من السبعة من هذه الطرق المشهورة التي بأيدي الناس، فقد رويت طرق صحيحة لا مطعن فيها لأحد قد ذكرها ابن مجاهد وغيره من روايات متعددة عن عاصم، وهي قراءة الأعمش وغيره من كبار الأيمة، فقال بعض الشيوخ إنما

---

(1) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ورب الحائط.

يقرأ في الصلاة بالقراءة السبع لأنها متواترة، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها لأنه شاذ، والشاذ لا تجوز الصلاة به. فقال له ذلك القائل لا فرق بين القراءة المروية عن أحد السبعة أو عن غيرهم من الأيمة إذا كانت موافقة لخط المصحف، إذ الجميع متواتر باعتبار خط المصحف، وقد صحت روايته عن الثقات ولم يشترط أحد من الأيمة في القراءة الموافقة بخط المصحف أن ينقل وجهها من جهة الأداء تواتراً، ومن تتبع طرق الروايات علم ذلك قطعاً. فقال له ذلك الشيخ بل لا بد من اشتراط ذلك وإلا لزم عدم تواتر القراءات جملة، إذ من المحال عقلاً أن يكون القرآن متواتراً وأوجه قراءته غير متواترة. فلما كثر النزاع بينهما ارتفعا إلى الشيخ أبي سعيد ابن لب ليكون الحكم بينهما في القضية، فصوّب الشيخ أبو سعيد رأي من زعم التواتر في جميع القراءات وزاد من تلقاء نفسه أن القرآن هو القراءات السبع وما خرج عنها فليس بقرآن، ومن زعم أن القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقوله كفر لأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة، وحجته في ذلك ما وقع لابن الحاجب في كتابه **في أصول الفقه**، وقد وقع مثله لأبي المعالي في كتاب **البرهان**، والفقهاء يقولون: **لا يصلّى** بالشاذ، وأبو عمرو الداني قد وضع كتاباً جمع فيه ما خرج عن قراءات أيمة السبع والطرق المشهورة، وسمى ما جمع من ذلك **بالقراءات الشواذ**. فتركب له من مجموع ذلك أن ما خرج عن قراءات السبع شاذٌ وليس بقرآن. فالمطلوب من سيادتكم أن تتأملوا كتب الأيمة في أوجه القراءات وطرق الأداء وما وقع لأيمة القراء والنحويين على الجملة من أوجه القراءات، إذ لا يكاد أحد من أيمة القراء والنحويين يسلم من ذلك، والطعن على التواتر كفر، ومثل هذا لا يخفى على الأيمة من القراء والنحويين وأن تجيبوا عن جميع ذلك بما يظهر لكم حتى يظهر وجه المسألة، مأجورين معانين بفضل الله تعالى، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

[تعقيب ابن عرفة على كلام ابن لب في منع الصلاة بالقراءة الشاذة]

فأجاب عنه، رحمه الله، بما نصه: الحمد لله وحده، يقول العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن محمد بن عرفة الورغمي: هذا السؤال حاصله أن

بعضهم منع القراءة في الصلاة بقراءة غير قراءة أحد السبعة، لأن غيرها شاذ والشاذ لا تجوز الصلاة به، وقال من لوازم تواتر القرآن تواتر وجه أدائه، وأن بعضهم أجاز الصلاة بأحد قراءة غير السبعة إذا كانت موافقة لخط المصحف وصحت روايتها، قال ولا يلزم من تواتر القــرآن تــواتر وجه أدائه، وأن الحاكم بينهما صوب الأول ورد الثاني وزاد أن ما خرج عن قراءات السبع فليس بقرءان، وأن من زعم أن قراءات السبع لا يلزم فيها التواتر، فقوله كفرٌ، لأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة.

وجوابه أن نقول: القراءات الشواذ تطلق باعتبارين، الأول كـونها لم يقرأ بها أحد السبعة، وهي بلفظ فيه غير ثابتة في مصحف عثمان المجمع عليه، سواء كان معناها موافقاً لما في المصحف كقراءة عمر فامضوا إلى ذكر الله، أو لا، كقراءة ابن مسعود ثلاثة أيامٍ متتابعاتٍ. وهذا الإطلاق هو ظاهر استعمال الأصوليين. الثاني إطلاقها على ما لم يقرأ به أحد السبعة من الطرق المشهورة عنه باعتبار إعراب أو إمالة ونحو ذلك مما يرجع لكيف النطق بالكلمة مع ثبوتها في مصحف عثمان، وهذا الاطلاق هو ظاهر استعمال الأصولين القراءة. فأما القراءة بالشاذ على المعنى الأول في الصلاة فغير جائزة، ونقل المازري في **شرح البرهان** الاتفاق على ذلك، وقال في **شرح التلقين**: تخـريج اللخمي عـدم إعادة المصلي بهـا زلة. وقـول شيخنـا ابن عبد السلام في **شرحه**: نقل أبو عمر بن عبد البر في **التمهيد** عن مالك جواز القراءة ابتداءً وهم يعرفه من وقف على كلام أبي عمر في **التمهيد**.

وأما القراءة بها في غير الصلاة فللشيوخ فيها طريقان، الأكثر على منعها، قاله مكي والقاضي إسماعيل. قال عياض: اتفق فقهاء بغداد على استتابة ابن شنبوذ المقري أحد الأيمة المقرئين بها على ابن مجاهد لقراءته وإقرائه بشواذ من الحروف مما ليس في المصحف، وعقدوا عليه بالرجوع والتوبة منه سجلا. الطريقة الثانية طريقة أبي عمر في **التمهيد**، قال روى ابن وهب عن مالك جواز القراءة بها في غير صلاة ونحوه. قال الأبياري: المشهور من مذهب مالك أنه لا يقرأ بها.

وأما القراءة بالشاذ على المعنى الثاني إذا ثبت برواية الثقات فلا ينبغي أن يقرأ بها ابتداءً، وأما بعد الوقوع فالصلاة صحيحة مجزئة لقول القاضي اسماعيل، ودليله ما نصه: إن جرى شيء من القراءات الشاذة على لسان إنسان من غير قصدِ كان له في ذلك سعة إذا لم يكن معناه يخالف خط المصحف المجمع عليه، فقد دخل ذلك في معنى ما جاء أن القرءان نزل على سبعة أحرف. إذا ثبت هذا فالرد على القاريء المذكور أول مرة قد يخفف، فأما تكرار ذلك والمشي إليه فالصواب عدمه، لأنها قراءة مجزئة حسبما نقله الابياري في شرح البرهان عن القاضي إسماعيل، وقبله منه، وهو ظاهر القبول، والله أعلم وبه التوفيق. وكل أمر الصلاة مجزئة لا ينبغي أن يمشى في الصلاة لإماطته لأنه حينئذ فعل منافٍ للصلاة لغير تحصيل ما تتوقف صحتها عليه، بل قالوا في دفع المارين يدي المصلي إن بعد عن تنحيته لا يمشي إليه.

وأما قول الحاكم بينهما ما خرج عن قراءة السبع فليس بقرآن مردود بما تقدم من رواية ابن وهب عن مالك، ولا يلزم قول من قال لا يقرأ بها في غير الصلاة مع تسميتها قراءنا لا بقيد كونه مجمعاً عليه في مصحف عثمان، ولا يلزم من صحة نفيه مقيداً نفيه مطلقاً ضرورة.

وأما تواتر القرآن بالسبع فهي على وجهين.

الأول يرجع لآحاد الكلم في ذواتها، كمَلِك ومالك، ويخدعون ويخادعون ونحو ذلك؛ الثاني ما يرجع لكيف النطق بها من إعراب وإمالة وكيفية وقف ونحو ذلك، الأول متواتر لا أعرف فيه نص خلاف من كتاب إلا ما يؤخذ من كلام الأبياري والداودي حسبما يأتي إن شاء الله.

وأما الثاني فاختلف فيه متأخرو شيوخنا والمتقدمون، فكان شيخنا الشيخ الفقيه الصالح الضابط المقري الاصولي أبوعبد الله بن سلامة الأنصاري لا يشك في تواترها. أخبرني عن بعض شيوخه المقرئين الصلحاء أنه اجتمع ببعض مدرسي حضرة تونس، وكانت له دراية بالعربية وأصول الفقه، فقال له

قراءة السبع غير متواترة، فقال له الشيخ المقريء: من يقول هذا يموت مذبوحاً، وانفصل عنه ولم يشهده في إجازة كان أتى بها إليه ليشهده فيها، فبعد مدة أصبح ذلك المدرس في منزلة مذبوحاً. وأخبرني بذلك شيخنا الشيخ الفقيه المصنف الشهير أبوعبد الله بن الحباب وقال لي ذبحه ابن أخيه لأنه كان المحيط بتعصيبه.

وكان شيخنا الشيخ الخطيب الفقيه القاضي المفتي الشهير أبوعبد الله بن عبد السلام يقول في المسألة إذا جرى الكلام فيها في عام مجلس تدريسه إنها غير متواترة مستدلاً بأن شرط التواتر استواء الطرفين فيها والوسط، قال وقراءة السبع تنتهي إلى أبي عمرو الداني، قال وهذا يقدح في تواترها. ونحوه أيضاً سمعته من الشيخ الفقيه الصالح أبي العباس بن إدريس رحمه الله فقيه بجاية، وكان جوابي للشيخن منع حصر وقفها على أبي عمرو الداني، بل شاركه في ذلك عدد كثير، والخاص به شهرتها به فقط. وأما المتقدمون فالحاصل منهم ثلاثة أقوال:

الأول أنها متواترة نقله الأبياري عن أبي المعالي وأنكره عليه حسبما يأتي؛

الثاني أنها متواترة عند طائفة خاصة وهم القراء فقط، نقله المازري في **شرح البرهان** وبسط القول فيه؛

الثالث أنها غير متواترة، قاله ابن العربي وبسط القول فيه ولم يحك غيره، وذلك في كتاب **العواصم والقواصم**، له، وقاله أيضاً الأبياري، واحتج بأن قال قول الإمام وجوه القراءات متواترة غير صحيح، وإنما المتواتر ما اشتمل عليه المصحف ولم يثبت فيه تعرض لاعراب، إنما ذلك راجع لما تقتضيه العربية مع صحة الإسناد إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

هذا نافع، قال: أخذت قراءتي هذه عن الثقات ما انفرد به الواحد تركته وما اجتمع فيه اثنان قبلته حتى ألفت قرائتي هذه. وسائر الأيمة إنما نقلوا وجوه القراءات عن أفراد لا يبلغون عدد التواتر، سببه أن الصحابة ــ رضي الله

عنهم ــ كانوا يسمعون منه، صلى الله عليه وسلم، القراءة على جهات متعددة مما يسوغ في العربية كما ورد في قراءة عمر وقراءة حكيم بن حزام وقصتهما المشهورة، فكان الصحابة يذهبون في البلاد فيُقرىء واحد منهم أهل بلده حسبما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلما كتب عثمان المصحف لم يتعرض فيه لنقط ولا ضبط، وكتب المصاحف على ذلك قيل سبعة وقيل خمسة، وبعث إلى كل مصر مصحفاً، فبقي أهل كل مصر على ما كانوا يعرفونه مما نقل إليهم الصحابي الذي كان علّمهم مما يوافق خط المصحف مع الانضباط، ولم يشترط أحد أنّ جهة القرآن بالإضافة إلى كل إمام من هؤلاء الأيمة متواترة. فثبت بمجموع ذلك أن التواتر ما وافق عليه خط المصحف وفهم معناه على لغة العرب.

وأما وجه القراءة فلا يشترط فيه التواتر بحال، قد قال أيمة العربية قراءة حمزة «فَأتَّقُوا الله الذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامَ» ضعيفة، وكذا قراءة قالون وَمَحْيَايْ بسكون الياء ضعيفة جداً. وقد روى الداودي حديثاً في قراءة الْحَمْدُ لله وفيه مَلْكِ يَوْمِ الدِّين، قال وهذا حجة لأهل المدينة لأنهم يقرؤون مَلِكِ بغير ألف، فلو كانت القراءة على هذه الجهة متواترة لما احتج عليها بالحديث الذي هو خبر الواحد.

فإن قيل: قد يختلفون في الحرف الواحد، كرواية بعضهم سَارِعُوا، ورواية غيره وَسَارِعُوا.

قلت: محمله أنه، صلى الله عليه وسلم قرأ بوجهين، انتهى كلام الأبياري.

قلت وظاهره أن الخلاف عنده في ملك ومالك حسبما أشرنا إليه أوّلاً خلاف نقل. ابن الحاجب: والصواب عندي نقل المازري أنها متواترة عند القراء عموماً، والله أعلم وبه التوفيق.

وأما قول الحاكم بينهما من زعم أن قراءات السبع لا يلزم تواترها فقوله كفر، فلا يخفى على من اتقى الله وأنصف وفهم ما نقلناه عن هؤلاء الأيمة

الثقات وطالع كلام القاضي عياض وغيره من أيمة الدين أنه قول غير صحيح. هذه مسألة البسملة اتفقوا على عدم التكفير بالخلاف في إثباتها ونفيها، والخلاف في جوه تواتر القراءات مثله أو أيسر منه، فكيف يصرح فيه بالتفكير؟ وأيضاً على تسليم تواترها عموماً أو خصوصاً ليس علم ذلك من الدين ضرورة، ولا موجب لتكذيب المنازع بحال، وكل من هذا شأنه فواضح لمن اتقى الله تعالى وأنصف أنه ليس كفراً وإن كان خطأً.

[ضابط ما يُكفَّر به ثلاثة أمور]

قال الأبياري وغيره: وضابط ما يكفر به ثلاثة أمور: أحدها ما يكون نفس اعتقاده كفراً كإنكار الصانع وصفاته التي لا يكون صانعاً إلا بها، وجحد النبوءة؛ الثاني صدور ما لا يقع إلا من كافر؛ الثالث إنكار ما علم من الدين ضرورة، لأنه مائل إلى تكذيب الشارع. ونحو هذا الضابط ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام في قواعده، والقرافي في قواعده وغيرهم. وأما استدلال من حكم بينهما على كفر في القول بعدم لزوم تواتر القراءات السبع بأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرءان جملة فمردود من ثلاثة أوجه، الأول منع كونه يؤدي إلى ذلك، والمنع كان لأنه لم يأت على كونه يؤدي إلى ذلك بدليل، وليس علم ذلك واضحاً بحيث لا يفتقر إلى دليل؛ الثاني سلمنا عدم التمسك بمجرد المنع لنا الدليل قائم على عدم تأديته لذلك، وهو أن نقول كلما كان السبع مؤدياً لعدم تواترها والملزوم حق فاللازم كذلك بيان حقيقة الملزوم أن ثبوت شهادة الأربعة في الزنا واثنين في سائر الحقوق مع اختلاف كلماتهم أو بعضها أو اتفاقها في المعنى المشهود به كثبوتها متفقة ألفاظهم لا أعلم في ذلك خلافاً. لو قال أحد الأربعة رأيته حتى وطئها بموضع كذا في وقت كذا على صفة كذا، وقال الثاني رأيته حتى فعل. كذا معبراً بما وقع في حديث البخاري، وعبر عن الوقت والموضع والصفة بمرادف لفظ الأول، وكذلك الثالث والرابع، فإن حكم قبول شهادتهم كما لو عبروا بألفاظ متماثلة في ثبوت الظن الموجب للحد، وليس اختلافهم بذلك بالذي يصيرهم منفردين فيجب حدهم. وكذا لو شهد شاهد بطلاق أو حق

وشهد معه آخر معبراً بلفظ مرادف للفظ الأول فهو كما لو عبر بلفظ مماثل في ثبوت الطلاق والحق، وليس اختلافهم بذلك. بالذي يصيرهم منفردين فلا يجب الطلاق ولا يثبت الحق إلا بيمين مدعيه. وبيان الملازمة أن المطلوب في قراءات السبع إثبات لفظ مصحف عثمان متواتراً واختلاف لفظ السبعة في تعبيرهم عن تلك الكلمات بالروم والإشمام والترقيق والتسهيل وأضدادها، والإعراب الموافق في المعنى، كاختلاف ألفاظ الشهداء في ألفاظ الزنا والطلاق والحق، بل اختلاف ألفاظ القراء بذلك أحق، لأن اختلافهم راجع للاختلاف في صحة الحروف أو في بعض حروف الكلمة الواحدة، واختلاف الشهداء راجع لاختلاف الكلمة بكمالها، فكما أجمعنا أن اختلاف تلك الألفاظ غير مانع من ثبوت حكم اتفاقها، وهو ثبوت العلم بها لثبوت المحكوم به بالتواتر؛ والوجه الثالث أنه لو سلّمنا عدم نهوض هذين الوجهين فيما ذكرناه كان أقل حالهما أنهما شبهتان يمنعان من أن العلم بأن عدم تواتر وجوه القراءات يوجب عدم تواتر القراءات جملة ضروري من الدين، وجهل ما ليس علمه ضرورياً من الدين ليس كفراً بحال. والسلام على من يقف عليه ورحمة الله تعالى وبركاته.

وقال رحمه الله في **مختصره الأصلي** في الانتصار للقراءة المشهورة التي اختارها أبوعمرو أو يعقوب أو ابن عامر أو عاصم أو ابن كثير أو نافع، وسائر قراء الأمصار ينقلون جميع ذلك نقلاً متواتراً، وعلى هذا الزعماء من حملة الشريعة. وربما قال الجاهل الضعيف من المنتسبين إلى علم القرآن وأحكام الشرع أنها اجتهادية ظنية. وهو باطل لا نعلم له قائلاً ولا ناصراً.

قلت: وقاله الأبياري في **شرح البرهان**، وكان بعض من لقينا من فقهاء تونس وبعض فقهاء بجاية يدعي في بحثه وقوله ترجيح القول بعدم تواترها معتمداً على أن شرط التواتر استواء الطرفين والوسط في التواتر، وقراءة نافع أو غيره من السبعة إنما هي معزوة له لا لعدد تواتر. وأشار إليه الابياري، وكنت أرده عليهما بأن إضافة كل قراءة كل واحد منهم إليه إنما هي بحسب شهرتها به لا بمعنى اختصاصه بها.

وذكر أي شيخنا أبو عبد الله بن سلامة من عدول بلدنا وصالحي طبقته مشهور بذلك، عن شيخه الأستاذ أبي العباس البطرني، أنه دخل على بعض مدرسي زمنه لإشهاده في إجازته، فقال له القراءات بالسبع ليست متواترة، فقال له الذي يقول هذا يموت مذبوحاً، وانصرف عنه ولم يشهده، فمات ذلك القائل مذبوحاً. وذكر لي شيخنا أبو عبد الله بن الحباب القصة وقال لي ذبحه ابن أخيه ليستعجل إرثه. قال القاضي ذلك كله فيما اشتهر عنهم ولم يدخل في شذوذ وروده سابقاً من همز وترك همز وإدغام وترك إدغام ومد وترك مد وتليين وتشديد، وحذف حرف وإثباته وإبداله بغيره، أو تقديم أو تأخير أو إمالة أو ترك إمالة. انتهى.

وقال القاضي أبو عبد الله المقري رحمه الله: أطلق الناس في قراءات السبع التواتر أو الشهرة، وأنا قاطع بتواتر ماله صورة في الخط مما بين الدفتين في جميع أيمة مصاحف الآفاق والأمصار، وبنقل ما يختلف بالمعنى والإعراب فيه ونحوه من هذه القراءات وتنوعه إلى متواتر وآحاد، وبعدم تواتر ما يرجع إلى كيفية الأداء وطريق التجويد والإمالة والفتح والتفخيم والترفيق والادغام والاظهار والتحقيق والتسهيل والابدال والوقف والوصل وما أشبه ذلك وانقسامه إلى هذه ومختاره، ومن أنصف عرف.

[كتاب فتح الباب، ورفع الحجاب، بتعقيب ما وقع في تواتر القرآن من السؤال والجواب، لأبي سعيد ابن لب]

وللأستاذ الفقيه الأوحد الخطيب البليغ العالم العلم الإمام الشهير الراوية مفتي البلاد الأندلسية، ومحي سنن العلوم السنية، أبي سعيد ابن لب رحمه الله مع الإمام أبي عبد الله بن عرفة، رحمه الله، في جوابه المتقدم كلام حسن مفيد جداً أسماه فتح الباب، ورفع الحجاب، بتعقيب ما وقع في تواتر القرآن من السؤال أوالجواب، رأيت إثباته ها هنا بنصه وإن كان فيه طول، نصه:

وأما بعد حمد الله المحمود في الابتداء والانتهاء، المقصود لسلوك

سبيل الاهتداء بالاقتداء، المستعاذ به من طرق الضلال باتباع الأهواء، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد المخصوص بالاصطفاء والاجتباء، الموصوف بالنبوءة وشرف المنزلة وآدام بين الطين والماء. فإني وقفت في هذه الأيام على تقيد سؤال وجواب في مسألة تواتر القرآن حكى السائل فيه عني ما عرفت وما أنكرت، وقصد من المنحى غير الذي قصدت، ورأيت الحق في السؤال وجوابه قد تغلّق أبوابه، وانسدل دون طلابه حجابه، وتكدرت مشاربه، وخفت جوانبه، فاستصرخ خوف الفوت بلسان الحال، وولّى وجهه طالباً للنصرة حين ماله من وال، فقمت في نصرته مستعيناً بالله تعالى في كل مقام ومقال، وقيدت في ذلك مفصلاً على توال، وقلت، وعلى الله توكلت:

قول السائل في سؤاله إن القاريء قرأ في الأنعام **وَجَنَّاتٌ** بالرفع، وكان ثقيل السمع.

يقال هذه غيبة من السائل للقارىء طار بها كل مطار، وعمل بذلك من وراء البحار، لأن القارىء ما زال يكره حكاية تلك القراءة عنه ويقول إنما صدرت منه من غير قصد.

وقوله: وأكثروا عليه حتى ضج بهم المسجد.

يقال، ماكان إغناؤه في سؤاله العلمي عن هذه الحكاية، وظاهر منصرف القصد منها الازدراء بأهل ذلك الموطن والسخرية، وترفيع قدره عليهم بعلم ما رأى أنه خفي عليهم من تلك القراءة، وإلى هذا فكل ذلك لم يكن في تلك الليلة، وحديثه عنها حديث مرجح.

وقوله في القراءة لا مطعن فيها لأحد.

يقال منصرف قصده ينفي الطعن عنها إثباته في جهة من زعم أنه فتح على القارىء فيها. ولم يذكر الداني وكثير من الأيمة هذه القراءة إلا على أنها من الشواذ، ولو يصفوا القراءة الأخرى بشذوذ، فالطعن الذي نفاه السائل ثابت بشهادة الناقلين للقراءة.

وقوله: ولا يجوز أن يقرأ بغير قراءات السبع **لأنه شاذ.**

تمام هذا الكلام أن يقال إلا ما علم تواتره من غيرها فيلحق بها، لأن متعلق الحكم بالجواز إنما هو العلم بالتواتر ليحصل القطع بأن المقروفي الصلاة قرآن.

وقوله: لا فرق في القراءات المروية عن أحد الأيمة السبعة أو غيرهم من الأيمة إذا كانت موافقة لخط المصحف.

يقال نفي الفرق وأطلق القول في المتواتر وغيره من القراءات كلها، وقد أثبته الأيمة من وجهين.

أحدهما أن القراءة المتواترة قرآن باتفاق، وافقت الخط أو خالفته، وغيرها ليس بقرآن وإن وافقت خط المصحف، لأن الخط لا يكفي في ثبوت كون الكلمة قرآناً حتى يكون اللفظ بها متواتراً كما كان الأمر قبل كتب المصحف، إذ المعتبر في أحد طرفي التواتر إنما هو الرسول عليه السلام، فالقارىء بما تواتر يقول على الله ما يعلم، والقارىء بغيره يقول على الله ما لا يعلم. قال تعالى: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

الوجه الثاني أنّ قراءة من القراءات المشهورة التي درجت عليها عامة الأيمة يقرأ بها في الصلاة وغيرها، ويقرأ القارىء عليها ويرشد الناس إليها؛ وقراءة من القراءات غيرها وهي التي نقلت بنقل الآحاد توصف لذلك بالشذوذ ولا يقرأ بها في الصلاة بحال ولا في غيرها على اختلاف، ومن لج فيها يراها قرآناً استتيب وضُيق عليه، فإن تاب وإلا فالعقوبة متوجهة إليه. وسيأتي بسط هذا كله وكلام أئمة الأصول وغيرهم بعد في موضع إن شاء الله، في هذه القراءة بخصوصها وَجَنَّاتٌ في الأنعام بعد في التوجيه، إذ قيل إنها رفع على الجوار، وقيل إنها من قبيل قوله:

وَعَضُّ زَمَانٍ يابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ الْمَالِ إلاَّ مُسْحَتاً أو مُجَلَّفُ[1]

---

(1) البيت للفرزدق، ويروى أيضاً: إلا مُسحةٌ أو مُجَلَّفُ.

فيكون التقدير فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتَرَاكِباً وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ كَذَلِكَ، أَوْ مِنْه جنَّات.

واقتصاره في المتواتر على خط المصحف فيه وجهان.

أحدهما أن القراء بجملتهم جعلوا من القراءات الموافقة لخط المصحف كثيراً جداً وصفوه بالشذوذ مع لفظ به، فنقل العدول وعلَّلُوه بالانفراد في الرواية، وكثيراً لم يصفوه بذلك الوصف بل وضعوه وضع التمكن والأصل بحب التماس الفرق، بل قد أخرجوا عن باب الشذوذ كثيراً مما خالف خط المصحف كقراءة لِيَهَبَ لَكِ بالياء، وقَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم، فَنُنْجِي مَنْ نَشَاء، وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤمِنِينَ كما سيأتي؛ وألزموا الشذوذ قراءة كثيرة مما وافق خط المصحف وصحت روايتها كمَلْكِ يَوْمِ الدِّين وإذْ تَلْقَوْنَهُ بأَلْسِنَتِكُمْ وسَخَّرَ لكم مَّا فِي السَّموَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ، إلى أمثال هذه ذكر أبو عمرو الحافظ عن يحيى بن يعمر أنه قرأ إذْ تَلِقُونَهُ، قال هارون بن موسى الأعور: فذكرت ذلك لأبي عمرو فقال قد سمعت هذا قبل أن يولد ولكنا لا نأخذ به. وقد أنكر هذه القراءة أيضاً يحيى بن عبد الله بن أبي مليكة منذ نحو من ستمائة سنة، وعلل إنكارها بنقل الآحاد لها كما سيأتي في موضعه إن شاء الله.

والثاني أن الصواب أن يقال في خط المصحف السلفي إنه إجماع وتواتر في أصله، وجملته دون جميع تفاصيله، لأن ذلك الرسم الملفى في الكلمات أنفسها في إثبات الحروف وحذفها في الكلمة الواحدة وزيادتها ونقصانها وتعويض في بعضها لا يعرفها إلا الأفراد من الناس، وقد اختلفت في ذلك مصاحف الأمصار اختلافاً كثيراً حسبما يظهر في التواليف الموضوعة في ذلك كالمقنع وغيره، وجل المصاحف بعدها لا تيستوفي تلك الأحكام. وقد ذكر أبو عمرو في المقنع بعد ما ذكر أنواعاً من رسوم المصاحف أن القطع على كيفية ذلك في مصاحف أهل الأمصار على قراءة أيمتهم غير جائز إلا برواية صحيحة عن مصاحفهم بذلك، فينتفي القطع حتى يوصل إلى ذلك برواية؛ وذكر

عن قوم وجوهاً كثيرة من الرسم ثابتة، وعن قوم نفيها، وذلك ينفي القطع عليها باجماع أو تواتر لوجود الخلاف الكثير فيها دائراً بين نفي وإثبات. أما أن كثيراً من ذلك يرجع إلى إثبات كلمة منْ أصلها أو سقوطها أو تبديلها بغيرها أو تقديم أو تأخير فيها فمقرأ العامة ذلك متواتر خطاً وقراءة، والاجماع شامل، وما خالفه فشاذ، وذلك كقراءة **ثَلاَثَة أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ**، **وكُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْباً**، وقراءة **والنَّهارِ إذَا تَجَلى وَالذَّكَرِ والأُنْثَى**، وقراءة **فَامضُوا إلَى ذِكْرِ الله** وقراءة **وجَاءَت سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ**. ويقال لهذا القائل إذا كان المعتبر في القرآن صحة النقل وموافقة الخط من غير اعتبار بتواتر اللفظ فلم اتفق علماء القراءة على انقسام ما دخل تحت هذا الأصل إلى شاذ وغيره؟ وأيّ معنى لهذا الانقسام عند أهله مع أنَّ كثيراً مِمَّا عدوه شاذاً هو موافق للرسم. وقد صح نقله عنْ الأيمة السبعة الذين هم أصحاب القراءات المستعملة عند الكافة؟ فقد روى الوليد بن مسلم عن نافع **وَأَرْجُلُكُم** بالرفع في آية الوضوء، والخليل بن أحمد عن ابن كثير **غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم** بالنصب، وأبو معمر عن عبد الوارث عن أبي عمرة **مَلْكِ يَوْمِ الدِّينِ** بإسكان اللام، ورواها أيضاً كذلك يحيى بن الحارث عن ابن عامر. وروى أبو بكر عن عاصم **وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُم أُصْري** بضم الهمزة، وروي عن ابن كثير **فَتُغْرِقُكُم بِمَا كَفَرْتُمْ** بالتاء، وعنه أيضاً **إنَّ الله لاَ يَسْتَحْيي**، إلى أمثال هذا وهي كثيرة، وجلها من طرق صحيحة، وهي للرسوم موافقة، وفي الشواذ معدودة، وما علل أبو عمرو الحافظ ذلك في كتاب الطبقات له بالانفراد في الطرق.

وقد قال سيبويه في قوله تعالى ﴿**والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ والزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾: أبت العامة إلا الرفع مع أن قراءة النصب مروية عن أيمة وهي أمْكن في توجيه العربية، وموافقة الرسوم السلفية. ويقال للقائل أيضاً إلى ما يرجع عليّ وأنكر قول الفقهاء بجواز القراءة في الصلاة بما كان من القراءة غير شاذ ومنعها بأوجه من القراءات مع صحتها في النقل، والمنع عندهم مَنُوطٌ بوصف الشذوذ، فما معنى هذا الشذوذ وقد وصف أبو عمرو الحافظ القراءة المشهورة عن السبعة بأنها لم يشبها غلط ولم تدخلها شكوك ولا اختلط بها ميلٌ إلى اختيار من جهة

إعراب أو معنى أو لغة، وبأنها التي أجمع عليها علية أهل الإسلام في جميع أقطار المشارق والمغارب، وبأنها التي علمها الرسول عليه الصلاة والسلام أصحابه وتلقاها التابعون عنهم، ووصف قراءة أناس غيرهم من أصحابهم ونظرائهم بنبذ الخاصة والعامة لها ومنعهم منها وإن وافق مرسومها مرسوم الإمام المجمع عليه. قال وإنما نُبذت قراءتهم مع جلالتهم وتمكنهم وأمانتهم لأنهم اعتمدوا في كثير منها على رأيهم بما ظهر لهم من طريق اللغة وقياس العربية، وخلطوا ذلك بالرواية عن أيمتهم. فليتأمل كلام هذا الإمام في التفرقة مع كلام القائل بالتسوية! ولينظر إلى قوله وإن وافق مرسومها مرسوم الإمام! وقال القاضي أبو محمد بن عطية في تفسيره: مضت الأعصار والأمصار، يعني عمل الأمصار، على قراءة السبعة، وبها يصلى لأنها ثبتت بالاجماع.

وقوله إذ الجميع متواتر باعتبار خط المصحف.

ظاهره أن التواتر في الخط يفيد التواتر في اللفظ، فتستوي القراءات المتواترة لفظاً وغيرها من هذا الوجه لموافقة الخط، وهذا إذا تُؤُمل غير معقول، إذ لا يصح أن تكون القراءة نفسها متواترة بتواتر خطها لتغايرها، إذ اللفظ لا يكون إلا معيناً لما ليس في الخط من الشكل والنقط والتشديد والتخفيف وإثبات ما هو محذوف في الرسم وحذف ما هو ثابت فيه، فقد ذكر أبو عمرو الحافظ في كتابه الموضوع في شواذ القراءات أن في قوله تعالى **بِعَذَابٍ** ليس في الأعراف من القراءات أربعة عشر وجهاً، قال أربعة منها في قراءة أيمة العامة، وعشرة شواذ، والخط يقبلها كلها. وكذلك حكى في قوله **وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ** ثمانية عشر وجهاً، ثلاثة منها جائزة في العربية ولم يقرأ بها والخط يقبلها، والخمسة عشر قراءة، منها اثنتان قرأ بهما أيمة العامة، والسائر في الشواذ. والخط في مثل ما ذكر يحتمل أوجهاً متعددة، منها قراءة ومنها غيرها، ومن القراءات ما هو مشهور وما هو شاذ، والجميع داخل تحت الخط، فما الذي يعين الوجه المنزل منها؟ وربما تكون قراء أحد بالخط[1] من قراءة

(1) في هامش المطبوعة الحجرية: «كذا وجد في النسخ التي بأيدينا».

أخرى لها الشهرة دونها، وهي على شهرتها تخالف الرسم، نحو سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ قراءة ابن عباس سَأُورِثُكُمْ من الوراثة على موافقة الخط، وقراءة الجماعة سَأُورِيكُمْ، وفيها واوٌ زيدت في الخط والألف قبلها؛ وقرئى في الشاذ بإشباع ضم الهزة لأجل الواو المرسومة، فيكون كل واحد من الوجوه المتعددة في الكلمة من حيث اللفظ يدخله الشك هل هو قرآن أم لا؟ إذ الخط لا يعين شيئاً منها ولا ما قُرىء به مما لم يقرأ، فما فائدة تواتر ذلك الخط بالإضافة إلى اللفظ اليسير؟ اللفظ الذي هو خبر واحد قد دخله بسبب الشك احتمال أن يكون اللفظ القرآني غيره مما يحتمله الخط قرىء به أو لم يُقرأ، فيصير ما هو قُرءان منه غير معلوم ولا متيقن، ويدخل القرآن في باب الظنون لخروجه عن باب اليقين. فإن قال يكون الجميع قرآناً لأجل الخط وإن لم يقرأ به وهو خلاف الإجماع إلا من ضلّ والحد في القرآن، لأن الأيمة كلهم يذكرون من الألفاظ شواذ ويعينون ما هو مشهور لا يتصف بالشذوذ وما لم يقرأ به لعدم الرواية، والقراءة سنة متبعة عند الكافة. وما الذي يقوله صاحب ذلك المذهب في القراءة المشهورة المخالفة للرسم كقراءة لِإِلَافِ قُرَيْشٍ بحذف الياء وهي ثابتة في الرسوم إِيلَافِهِمْ باثباتها وهي محذوفة، وكقراءة لِيَهَبَ لَكِ وأمثالها على كثرتها، فكيف خولف مقتضى الخط المتواتر في اللفظ المقروء؟ فإن قال لا تعد هذه مخالفة لقربها، فيقال قد عدَّ مكيٌّ في روايته قراءة أبي هريرة مَلِيك يَوْمِ الدِّينِ مخالفة، قال فلا يقرأ بها اليوم، وقد رَدَّ الداني على من اعتبر الرسوم من قراءات السبع بوجود المخالفة فيها. ثم إن هذه الطريقة لا يبقى معها للقرآن أصل مقطوع به، متيقن ما فيه الخلف مما لا خلف فيه. لأن ما لا خلف فيه. لا يصح انتظامه قرآناً معجزاً، فيدفع وصفه حجة على الخلق بمعناه وبوصفه إلا بمواضع الخلف الممتزجة به بحيث لا ينفصل عنها ولا يصح في مواضعها كونه قرآناً دونها، وهذا كله يؤول إلى إدخال الشكوك في القرآن، والشك في القرآن من أعظم الضلال. وقد اتفق علماء الأصول على أن القرآن يجب أن يكون متواتراً على أنّ القراءة الشاذة هي التي نقلت نقل آحاد على مقابل المتواترة في كونها نقلت نقل الكافة. ذكر ذلك كذلك

أبو المعالي والمازري وغيرهما نصاً على أن المصحف لا يحوي شيئاً مما يرجع إلى الإعراب والشكل والنقط، إذ ليس فيه قطع في التعرض لذلك، فيكون الأمر في ذلك محالاً على نقل القراءة تواتراً أو آحاداً. قال المازري: ليس الإعراب وبابه في الاختلاف بين القراء مما يرجع فيه إلى المصحف، وعلى هذه الطريقة جرى كلام الحافظ أبي عمرو في القراءة الشاذة، فأين هذا من جعل القراءة التي يحتملها خط المصحف ويحتمل غيرها متواترة بتواتر الخط القابل؟ ولم ينقل أيمة أهل الأصول ذلك مذهباً لأحد.

وقوله ولم يشترط أحد من أيمة القراء الموافقة لخط المصحف أن ينقل وجهها من جهة الأداء تواتراً.

يقال لهذا القائل: أما نقل القراءالقراءة فعلى أيسر حال يقولون قرأ فلان كذا وقرأ فلان كذا وقرأ فلان كذا، لكن يصفون الشاذ منها بشذوذه، ويضعون غيره من شهرة النقل في موضعه. وللقراءة الشاذة حظ من القبول، وهو تلقيها قراءة على خصوص تقرأ في غير الصلاة على قول لكن دون شهادة على عينها، ويفسر بكثير منها ما خرج عن شذوذها، وتستفاد لغاتها ويسجل بحكم الشذوذ على عينها. وللقراءة المتواترة كمال القبول أنها قُرْءانٌ منزل حقاً، كلام الله عز وجل يقينا وقطعاً. وقد شرط الأيمة ذلك الشرط في قبول القراءة بأن تتلقى على هذا الوجه. قال أبو عمرو الداني في معلم يعلم بما يظهر له من جهة إعراب أو معنى أو لغة دون المروي عن أيمة القراءة بالأمصار المجمع عن إمامتهم: إنه مبتدع مذموم مخالف لما عليه الجماعة من المسلمين، وتارك لما أقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم قراء القرآن من تلاوة بما علمه عليه السلام وما قرأ به، وذلك لا يوجد إلا عند من ينقله متواتراً ويرويه متصلاً، انتهى. وقال أيضاً في **جامع البيان**: هذه الأحاديث لا يجوز إثبات قرآن وقراءة بها، فذكر القراءة مع القرآن.

أبــو عبيد البكري بعد ما ذكر الآية **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرِ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** كل ما لم يحفظه الله علينا بالكافة والإجماع كما وعد فخارج عن

أن يكون قرآناً لا ريب فيه. ثم قال: وهذه القرءاة التي تجيء من طريق الآحاد في كتاب الله ليست مما حفظ الله عز وجل. وقال مكي في كتاب **الإبانة له**: الذي بأيدينا من القراءات التي نزل بها القرآن هو من الإجماع. ثم قال في موضع آخر: أخذ القرآن بأخبار الآحاد غير جائز عند أحَد من الناس.

وقال في موضع ثالث في اختيارات أهل القراءات إن أكثرها إنما هو في الحرف إذا اجتمعت فيه ثلاثة أشياء: قوة وجهه في العربية، وموافقته للمصحف، واجتماع العامة عليه. قال: والعامة عندهم هو ما اتفق عليه أهل المدينة وأهل الكوفة فذلك عندهم حجة قوية توجب الاختيار، وربما جعلوا العامة ما اجتمع عليه أهل الحرمين، فهذا من مكي تصريح بأن المختار من القراءات عند الذين اختاروا وحققوا هو ما قرأت به العامة، وهذا تفسير كلامه المبهم في غير هذا الموضع، وجعل ذلك عنده معتبراً هما وأين خط المصحف (كذا). ولعل قوله أكثر لأجل ما قد جاء بين القراءة المضافة للعامة على وجه غير قوي في العربية أو على غير الأداء أو غير موافقة المصحف، أو ما قد تعذر الوقوف عليه على مذهب العامة، كالروم، والإشمام، ووقف الامتحان ونحوه من طرق الأداء.

وقال مكي في **الإبانة** أيضاً: إن السبعة قد روى كل واحد منهم عن جماعة لم يخص واحداً منهم بعينه، وروى عنه جماعة، زاد غيره وروى قراءته جماعة. فليتأمل كلام هؤلاء من أيمة القراءة في اعتبار تواترها وعمومها مع كلام القائل إن ذلك لم يشترطه أحد من أيمتنا! ثم إلى هذا كلام الأيمة أعلام الملة كابن الخطيب وأبي المعالي وعز الدين وغيرهم كالمازي وغيره، وسيأتي ما يقضي بذلك من مقالهم. والأصل المعتمد في هذا الباب أن الإيمان بالرسول عليه السلام وكل ما جاء به من الدار الآخرة وأهوالها وما فيها واجب فرض على كل بالغ عاقل إيماناً على القطع والجزم، فجله لا يشوبه شيء من الشك، ولا يستند هذا الإيمان إلاَّ إلى السمع وإلى الدليل الذي جاء به من الشرع. وقد كانت الآيات والأدلة مدة حياته عليه السلام عياناً تفيد اليقين لمن نظر فيها ووقف عليها، وبقي بعده عليه السلام لتحصيل ذلك

الغرض المطلوب في تحصيله أخبار بتلك المعجزات وحديث عن تلك الدلالات، وطال الأمد وقدم العهد فصار ذلك كله أخباراً يتعاطى الآحاد العدول نقل إيرادها وفروع تفاصيلها، وخبر الواحد ظني يصحبه شيء من الشك، والمطلوب كما بُين إنما هو العلم والجزم. وقد ذمَّ الله سبحانه اتّباع الظن فقال ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، فأبقى الله سبحانه لهذه الأمة فضلاً ونعمة وتيسيراً ورحمة الآية الكبرى والمعجزة العظمى وهي القرآن ينطق بالصدق ويتلى على الخلق، يقول تعالى: ﴿أَوَ لم يَكْفِهِم أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِم﴾ ويقول ﴿وأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُم بِهِ ومَنْ بَلَغ﴾، أي ولأنذر به من بلغه القرآن إلى قيام الساعة. ولكل كتاب ترجمة هي عليه عنوان، وترجمةالقرآن ﴿هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَرَ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

ولا يصح أن يكون مستنداً لما فرض من الإيمان، إلاَّ بأن يكون خبره كالعيان، ولا يكون كذلك إذا آنحصر طريقه في حدثنا فلان عن فلان والقرآن الذي بأيدينا هو نبؤته عليه السلام فينا. ففي الحديث: ﴿مَنْ أُوتِيَ الْقُرْآنَ فَقَدْ أُوتِيَ النُّبُوَّةَ﴾، وفيه: ﴿مَا مِنْ نَبِيءٍ إِلاَّ وَقَدْ أُوتِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وإِنَّمَا كَانَ الذِي أُوتِيتُ وَحْياً﴾، قالوا يعني القرآن. وقد حفظ الله النبؤة عن أن تدخل في باب أخبار الآحاد وهكذا القرآن على ممرّ الآباد. ومن هنا سلك به علماء الأصول طريق القطع بإجماع أو تواتر، وهذا في كل آية من آياته وكل كلمة من كلماته، لأن الجميع قرآن، فما دخل منه في باب الأخبار الظنية فهو خارج عن الأدلة القطعية فلا يكون قرآناً، وذلك أن آياته التي هي مناط الإعجاز، وكلماته التي لا يقدر الواحد منا على النطق بها، لا يجوز أن يعبد الله سبحانه بأنها قرآن من عنده جزماً ويقيناً مع استنادها في النقل إلى أخبار الآحاد، لأن ذلك من تكليف ما لا يطاق. وقد تفضل الله سبحانه على عباده، فرفعه، ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.

وقد اتفق الفقهاء أنه لا يجوز الرجوع إلى مدعي نبوءة من غير معجزة، لأن المأخوذ على الخلق فيه العلم القطعي به، وخبر الواحد ظن، واستفادة

العلم من طريق الظن محال. ذكر هذا المعنى صاحب **اللمع**. ومن المعلوم أيضاً أن الإعجاز إنما هو في ألفاظه وكلماته وتلاوته، لا في حفظه ورسمه وكتابته. يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتابَ يُتْلَى عَلَيْهِم﴾ أي أن تلاوته كافية في الحجة. قال سبحانه: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ﴾ ويقول: ﴿لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا﴾، وقال: ﴿أُتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾. وكما كان اتصال التلاوة به عليه السلام قطعياً في حياته فكذلك أمرها بعد وفاته، ولا نقف في كتاب ربنا في الرواية على مصاحف كتبت بعده، وإنما ننتهي بذلك إليه ونقف عنده. وإلى هذا كله، فالقرآن تتوفر الدواعي عليه، وتنصرف النفوس إليه، هذا في جميع آياته وكل كلمة من كلماته، أَنَّهُ كله قربة وتلاوة رحمة، والشأنُ والعادة فيما كان هكذا أن لا ينفرد واحد عن واحد فيه بالنقل، وأن لا يخلو محضره في كل الأوقات عن أهل الحل والعقد، والمورد العذب كثير الزحام. فانفراد الواحد في طريقه وهو بتلك الصفة يخالف العادة، فإذا انفرد قضت العادة بعدم تلك الصّفة وأنه ليس بقرآن.

وذكر أبو عبيد البكري عن أبي بكر بن مجاهد فيما روى بسنده عن يحيى بن عبد الله بن أبي مليكة أنه حين أسندت عنده قراءة عائشة رضي الله عنها ﴿إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ قال نجيءُ به عن الأمة عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله عز وجل، تقولون أنتم حدثنا فلان الأعرج عن فلان الأعمش ما أدري ما هذا، إنما هو والله ضرب العنق. وإلى هذا الأصل المتقرر أرشد كلام سيف الدين في كتاب **الأحكام** له قال: كان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم إلقاء القرآن إلى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم، وذلك ما لا يخالف فيه أحد من المسلمين، لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام قطعاً، ومع عدم بلوغه بخبر التواتر إلى ما لم يشاهده عليه السلام لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه السلام. ثم قال: وأما ما اختلفت فيه المصاحف فما كان من الآحاد فليس بقرآن، وما كان متواتراً فهو منه. والذي قاله من وجوب الإلقاء على

الرسول عليه السلام بالصفة المذكورة قاله أيضاً أبو الحسن السخاوي، وذكر أنه عليه السلام كان يبلّغ بنفسه إلى من حضر ويبعث بذلك إلى من غاب امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ الآية، وقال أيضاً أبو عبيد البكري في كتابه المسمى **بكتاب التمام في البراهين والأعلام** في كلامه على قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، قال إنها ضمان من الله أن يحفظ القرآن من الزيادة والنقصان، وهكذا قوله تعالى ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رِيْبَ فِيهِ﴾، فما كان من قراءة الكافة بطريق الإجماع فهو الذي حفظه الله علينا كما وعـد،وَما لم يحفظه الله بالكافة والإجماع فخارج عن أن يكون قرآناً لا ريب فيه. قال ومن زعم قرآناً مختلفاً فيه منقولاً عن أحد غير محفوظ عن كافة الأمة فقد خالف النص الذي لا يحتمل تأويلاً. قال وهذه القراءات التي تجيءُ من طرق الآحاد في كتاب الله ليست مما حفظ الله ولم يجعل فيه ريباً كما قال عز من قائل. ألا ترى أن عائشة روت أن مما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخ بخمس يحرمن. قال غير واحد من العلماء إنها لما أحالت بذلك على القرآن لم يجب استعمال هذا الخبر، إذ لا يكون قرآناً مختلفاً فيه، وإن أحالت بذلك على السنة لوجب استعماله، إذ لا يكون كتاب الله إلاَّ ما لا ريب فيه. انتهى. ومثل الآيـة المذكورة فيما استشهد به قول الله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، إذ لا يكون حجة على من بلغه من الناس إلى قيام الساعة إلاَّ إذا كان قطعياً، ولا يكون قطعياً إلاَّ إذا كان محفوظاً. وقد أشار بعض العلماء إلى وجوب تواتر القرآن المتلو من ناحية الإجماع على افتراض العلم اليقين على كل مكلف بالقرآن كله آياته وكلماته، وخبر الواحد ظني، والدليل الظني يستحيل أن يفيد العلم، فتكليف العلم من ناحية خبر الواحد من تكليف ما لا يطاق.

قوله: ومن تتبع طرق الروايات علم بذلك قطعاً.

قلت هذا القطع مقطوع كله عن الحصول، ومسدود دونه باب القبول، إذ قد ظهر من الكلام المجْتلب عن الأيمة خلافه في نصوص تلك الروايات،

وقد ظهر من هذا المذهب الذي أحاط به من السائل العلم والقطع أنه الذي ذهب إليه وشَدَّيده عليه، فهو في سؤاله كما قيل في المثل الذي يُسِرُّ حَسْواً فِي ارْتِغاء، ويدلي دلواً وهي ذات ماء. وحاصله أن القرآن عنده هو ما اجتمع فيه وصفان: صحة الرواية عن الثقات، وموافقة خط المصحف، إذ هو واجب التواتر وحده، فتكون القراءة التي عَدَّها الناس شواذ إذا صحت ووافقت الخط قرآناً، كمَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ومَلْكِ يَومِ الدِّينِ وغَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وجَنَّاتُ في الأنعام، وإذْ تَلقُونَهُ في النور، إلى أمثال هذهِ مما صح ووافق الخط، وأكثر القراءات الشاذة موافقة للخط؛ ويكون عنده ما صح وثبت من طريق الرواية وخالف خط المصحف غير قرآن وإن اشتهر لفظه على مقتضى إطلاقه في عبارته، كقراءة لَا يَأْلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُم بالهمز الذي صورته ألف بعد الياء، وهو مرسوم في جميع المصاحب بغير ألف. وكقراءة وَأَكُون مِنَ الصَّالِحِين في المنافقين، وهي في كل المصاحب بغير واو عند الجمهور. وقال أبو عبيد: كذا رأيته في الإمام واتفقت عليه المصاحف، وكقراءة وُقِّتَتْ في المرسلات بالواو، وهي في الإمام وفي كل المصاحف بالألف، وكذلك قَالَ أوَ لَمْ جِئْتُكُم، ولا ألف به هذا الغالب في المصاحب، وهكذا قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ، وكذلك قراءة لِيَهَبَ لَكِ والمصاحب متفقة على الألف، وكقراء فَمَا آتَانِيَ اللهُ بالياء مفتوحة ثابتة وصلاً ووقفاً مع أنها في المصاحف محذوفة، وهكذا إثبات الزوائد في قراءة من أثبتها في الحالتين مع أنها محذوفة من الرسم. ومثله حذف ما هو ثابت من الياءات وغيرها، كحذف ابن دكوان ياء خلني (كذا) في الكهف، وكقراءة ابن عامر لِإلَافِ قُرَيْشٍ دون ياء مع ثبوتها في المصاحف، وكقراء الجماعة إيلَافِهِم باء مع حذفها في الرسم، ونظائر هذه الأشياء كثيرة. قال علماء القراءة: وفي مثل هذا ما يدل على أن القُراء السبعة إنما كانوا يقرؤون على اتباع الأثر والاقتداء به لا على مقتضى الرسم. فليتأمل ما في ذلك المذهب من مخالفة هذا كله! وقد جعل مكي في **الإبانة** قراءة أبي هريرة مَلِيكِ يَوْمِ الدِّينِ بالياء بين اللام والكاف مخالفة لخط المصحف، فظهر أن هذا القدر يعد مخالفة.

فقد بان أن العمدة بالنظر الصحيح في القراءة اتباع الرواية، وكيف بمذهب السائل ومن وافقه في أن التواتر المعتبر هو الخط المصحفي بالصحة مع أنهم لا يمتنعون من القراءة المخالفة له في أمثال تلك المواضع المذكورة من القراءة المشهورة عن بعض السبعة مع أنها على خلاف شرطهم، ولم يَقْرَؤُوا قطّ على الشيوخ بمثل **وَالسَّارِقَ والسَّارِقَةَ وَالزَّانِيَةَ وَالزَّانِيَ** بالنصب، ولا بمثل **وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتْكَا** بتسكين التاء خفيفة وترك الهمز جملة، مع أن ذلك ونحوه على شرطهم، فالحق ما قاله أبو عمرو الحافظ وغيره أن الرسم لا يعتمد في التلاوة، وإنما يعتمد فيها الرواية الإجماعية، وإنما الرسم مجتمع للسور والآيات والكلمات حتى لا يزاد فيها ولا ينقص منها ولا يعوض ولا يقدم ولا يؤخر، ولو كان الرسم يعتمد في القراءة على ما يقتضيه ويكون قرآناً بمقتضى الرسم لكان للمَلحَدة متسع مجال في كثير من قراءتهم. وقد أنكر الأيمة ذلك عليهم، وبطريق التواتر في النقل ردّوا مَقالهم فيما افتروه على الأمة من التصحيف في كتاب الله مع قبول المرسوم، فقالوا قد صحف الناس **وَكَانَ عَبْدَ اللهِ وَجِيهاً ولِتَكُونَ لِمْنْ خَلَقَكَ آيَةً وبَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي غِرَّةٍ وشِقَاقٍ** إلى أمثال هذه. وقد ذكر الحافظ أبو عمرو أن المأمون قرأ على معلمه **لِيَهَبَ لَكِ** بالياء، فقال له يحيى بن أكتم لا أحب لك يا أمير المؤمنين أن تقرأ بهذه الآية، فقال له المأمون: ولم؟ قال تخالف المصحف. فالتفت المأمون إلى إبراهيم بن يحيى بن المبارك الزبيدي[1] فقال ما تقول يا إبراهيم؟ قال: فقلت يا أمير المؤمنين، هذه القراءة قرأ بها غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أولهم أبوك عبد الله بن عباس. قال إبراهيم: فالتفت إلى أخي محمد بن يحيى، وكان المعلم ثقيل السمع، فقال لي: ما أنتم فيه يا إبراهيم؟ فقلت له قرأ أمير المؤمنين **لِيَهَبَ لَكِ** وأنكر عليه يحيى ابن أكثم لمخالفته المصحف، فقال محمد للمأمون: ما ليحيى ولهذا؟ حرف قرأ به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من التابعين، أو كلّ ما في المصحف يقرأ به؟ قال: فسكت يحيى ولم يتكلم.

---

(1)في نسخة الزبيري، وفي أُخرى: اليزيدي.

وقد جلب أبو عمرو الحافظ آثاراً في النهي عن الاعتماد في القراءة على خط المصحف دون رجوع إلى النقل، وأكثر من الآثار في ذلك، كقول سعيد بن عبد العزيز: لا يؤخذ القرآن من مصحفيّ؛ وقول سليمان بن موسى: كان يقال لا تقرأ على المصحفيّ؛ ولقول سليمان بن عيسى إنما يقرأ القرآن على الثقات من الرجال الذين قرؤوا على الثقات، ثم أسند أحاديث مرفوعة أنه كان عليه السلام يأمر الناس أن يقرؤوا كما علموا، وقد كتب في المصاحف ما لم يقرأ به أحد، نحو **لَا أَذْبَحَنَّهُ**، **ولَا أَوْضَعُوا**، **ولَا أُصَلِّبَنَّكُم**، **وبِأَيِيكُم الْمفْتُون**، **ولشانىء في الكهف**، **وبِأَيَيْدٍ**، وأشباه ذلك.

قوله فيما حكاه عن المنازع في المسألة إذ من المحال عقلاً أن يكون القرآن مُتواتراً وأوجه قراءته غير متواترة.

قلت: هذا لا يخفي وجه صحته، وهو منقول ومعقول. أما النقل فقد نص ابن الطيب على وجوب تواتر القرآن وقراءته، وكذلك الداني في **جامع البيان**. وذكر الباجي في **منتقاه** حفظ القرآن على الأمة مستشهداً بالآية **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرِ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**، ثم قال: ولا يصح انفصال الذكر المنزل من قراءته فيمكن حفظه دونها، فبين أن بين القراءة والقرآن ملازمة، لا سيما مع تسميته بالذكر. وأما نظر العقل فإن القرآن مقروءٌ متلوّ كما كان قبل كتب المصاحف، والإعجاز الذي هو وصفه منوط بالتلاوة وكونه حجة الله على خلقه إنما ذلك بتلاوته وسماعه، يتلو المكلف أو يسمعه فتقوم عليه الحجة به، فكيف يستقيم أن يكون عندما يتلى تقوم به الحجة في باب الاعتقاد مع كونه ظنياً كسائر أخبار الآحاد، هذان لا يجتمعان. وإذا تطرقت الشكوك إلى شيء منه تطرقت إلى جميعه، ولا يعقل أن تكون تلاوته قطعية ظنية معاً، ولا يغني تواتر الخط إن ثبت صحته إذ هو غير موضع الحجة بالإعجاز وغيره.

وقوله: وزاد من تلقاء نفسه أن القرآن هو القراءات السبْع، وما خرج عنها فليس بقرآن.

إنما قلت إن القرآن يجب أن يكون متواتراً معلوم التواتر، فالقراءات

السبع قرآن لأنها متواترة على ما حكاه أهل المعرفة بالأصول وبالقراءات، فالمعنى الذي قلت هو أن القراءة المتواترة هي القرآن، وما خرج عن التواتر فليس بقرآن. وما أنا قلته من نفسي، بلْ الله هو الذي قاله فيما أخبر عنه الراسخون في العلم في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، فحفظه الله بالتواتر والإجماع. ذكر أبو عمرو الحافظ عن أبي الحسن بن المنتاب قال: كنت يوماً عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحـاق فسئل فقيل له: أعز الله القاضي، لِمَ جاز التبديل على أهل التوراة ولِمَ لَمْ يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ الله﴾، فوكل الحفظ إليهم فجاز التبديل عليهم. قال فمضيت إلى أبي عبد الله المحامي فذكرت له الحكاية فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا، فإن الله سبحانه قد حفظ القرآن من الزيادة والنقصان والتغير والتبديل وأسباب الشك، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، وسماه الله تعالى بالذكر إرشـاداً إلى التلاوة. وقد سبق بسط هذا المعنى في الآية من كلام أبي عبيد البكري، وما وقع فيه من قوله: ما كان من قراءة الكـافة بطريق الإجماع فهو الذي حفظه الله علينا كما وعـد، وما لم يحفظه الله بالكافة والإجماع فخارج عن أن يكون قرآناً؛ ومن قوله: هذه القرءاة التي تجيءُ من طرق الآحاد في كتاب الله ليست مما حفظ الله ولم يجعل فيه ريباً، إلى آخر كلامه، فذكر في القرآن التواتر والإجماع. وقد سبق أيضاً من كلام الحافظ أبي عمرو أن القرآن لا يوجد إلاَّ عند من ينقله متواتراً ويرويه متصلاً فحصر وجود القرآن في نقل التواتر، وذكر أن قراءة السبعة هي التي حصل فيها ذلك؛ وقال في موضع آخر إنها قد اجتمعت عليها أهل المشارق والمغارب، وأن قراءة غيرهم ممّن لم يسلك في الاتباع سبيلهم شاذة متروكة لا يقرأ بها في الصلاة ولا في غيرها وإن وافقت مرسوم الإمام لمداخلة الشكوك لها. وسبق أيضاً من كلام مكي قوله: أخذ القرآن بأخبار الآحاد غير جائز عند أحد من الناس؛ وقال في موضع آخر من **الإبانة** إن القرآن لا يؤخذ إلاَّ بالإجماع أو تواتر يقطع على مغيبه (كذا) بالصدق، وجعل

من صفات القراءات المختارة التي منها السبع أن تجتمع العامة عليها. وقد قال القاضي ابن الخطيب: خبر الواحد لا يفيد إلاّ الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية وصار ظنياً، ولوجاز ذلك لجاز ادّعاء أن القرآن دخلته الزيادة والنقصان والتغير والتحريف، وذلك يبطل الإسلام. وقال أبو المعالي في **الإرشاد**: ما من آية في القرآن إلاّ ونقلها ثابت على التواتر، إذ تلقاها قراء السلف عن قراء الخلف، ولم يزل الأمر كذلك ينقله صاغر عن كابر حتى استند النقل إلى قُراء الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، وما نقص عدد القراء في كل دهر عن عدد التواتر. وقد دار في لفظه ذكر القراءة فلا يصح أن يريد خط المصحف لأنه ليس بقراءة. وقد سبق من كلام سيف الدين أن ما كان من الآحاد لا يثبت بمثله القرآن، وأن الصحابة طرحوا من المصحف قراءات نقلت نقل آحاد فطرحوها. وفي موضع آخر منه: قد حفظ الله كتابه وضمن ذلك فقال: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾، وقد ثبت القرآن ووقع عليه الإجماع فلا يزاد فيه ولا ينقص منه حرف. ووقع في **البرهان** لأبي المعالي: الذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أن القرآن قاعدة الإسلام ووزن الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يحصل خطره ويعظم وقعه من الأمور الدينية، فأصحاب الأديان يَتَنَاهَوْنَ في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاستناد رجوع الأمر إلى نقل الآحاد. قال المازري في **شرحه**: إنَّ القراءة الشاذة حصل بالاتفاق أنها لا تجوز قراءتها في المحاريب وإثباتها في المصاحف، لأن إثباتها في المصحف وقراءتها في المحراب عنوان الثقة بها والقطع عليها، وخبر الواحد لا يفيد القطع ولا يوجب العلم؛ ثم ذكر الخلاف في العمل بها في باب الحلال والحرام. وقال المازري أيضاً: إن القرآن قاعدة الإسلام، وقطب الأحكام، ومفزع أهل الملة ووزرهم وآية رسولهم ودليل صدق دينهم، ولا بلاغة أعظم من بلاغته، وهذه أسباب تدعو الجميع إلى النقل، فإذا نقل الواحد دونهم دلَّ على أن نقله غير صحيح ولا ثابت.

وقال القاضي ابن العربي في كتاب **المحصول** له: القراءة الشاذة

لا توجب علماً ولا عملاً، ثم قال لأن العمل بالقرآن إنما هو فرع على حصول العلم بطريقه، لأن مبناه الإعجاز وطريقه التواتر. وقال في **القبس**: القراءة الشاذة لا توجب حكماً ولا تلحق بالقياس، فكيف بخبر الواحد! لأنه إذا سقط أصلها فأحرى وأولى أن يسقط حكمها. وقد استبان من كلام هؤلاء أن القراءة الشاذة عبارة عن خبر الواحد في القرآن، فلا ينتهي لمسمى القرآن إلاّ المتواتر المجمع عليه، ويجب الرجوع في أعيان المسميات بالشاذ ومقابله إلى كلام أيمة القراءة، وقد صنفوا التصانيف في إبانة ذلك صنفاً صنفاً على حدتهما، كما فعل أبو عمرو الحافظ في **التيسير** في السبع على طريقته، وكتابه المعلوم في الشواذ، وكما فعل مكي في **تبصرته**، وذكر في **إبانته** قراءات توافق الخط وإنه لم يقرأ بها. وقد كثر في كلام القراء والمفسرين ذكر قراءات يصفونها بالشذوذ مع موافقتها للمصحف.

وقال ابن العربي في **أحكام القرآن** له: إن القرآن لا يثبت إلاّ بنقل التواتر، بخلاف السنة فإنها تثبت بخبر الواحد. والمعنى فيه أن القرآن معجزة النبي، صلى الله عليه وسلم، الشاهدة بصدقه والدالة على نبوءته، فأبقاها الله على أمته، وتولى حفظها بفضله، حتى لا يزاد فيها ولا ينقص منها، والمعجزة إنما تكون معاينة إن كانت فعلاً، وإما أن تثبت تواتراً إن كانت قولاً ليقع العلم بها وتنقل صورة الفعل فيه أيضاً نقلاً متواتراً حتى يقع العلم بها كأن السامع قد شهده حتى تنبيء الرسالة على أمر مقطوع به. وكلام العلماء في خروج خبر الواحد عن أن يكون قرآناً أكثر من أن يحصر. وذكر بعضهم انحصار التواتر في القراءات السبع، وفيه مقال لاتساع المجال في القراءات وكثرة الناقلين. والمقصود حصول القطع بتواتر أو إجماع. وقد قال بالانحصار ابن العربي في **أحكام القرآن له**، قال سبب إختلاف القراء بعد ربط الأمر بالكتاب وضبط القرآن بالتقييد إنما كان للتوسعة التي أذن الله لنا فيها ورحمنا بها من قراءة القرآن على سبعة أحرف بأمر النبي، صلى الله عليه وسلم، بها، وأخذ كل صاحب من أصحابه جزءاً أو جملة منها. ولا شك إن الاختلاف في القرآن كان أكثر مما في ألسنة الناس اليوم، ولكن الصحابة ضبطت الأمر إلى حد تقييده

مكتوباً، وخروج ما بعده على أن يكون معلوماً حتى إنَّ ما تحمله الحروف المقيدة في القرآن قد خرج أكثره على أن يكون معلوماً، وانحصر الأمر إلى ما نقله القراء السبعة بالأمصار الخمسة انتهى.

يقول إنه انحصر العلم بالصحة والقطع بها في القراءات السبع لأنها قد علم تواترها وأجمع عليها، ولم يعلم ذلك في غيرها على القطع؛ ويقول في الكلام قبله: إن ما خرج عن رسم المصحف خرج عن كونه قرآناً معلوماً، وإن كثيراً مما تحمله الرسوم المكتتبة، إذ هي بلا شكل ولا نقط، خارج أيضاً عن أن يكون معلوماً لكونه لم يقرأ به أو قرىء به شذوذاً، والعلم القطعي شرط ما هو قرآن، ولا يكون ذلك إلاّ بتواتر أو إجماع. وقد تقدم كلام ابن عطية في قراءة السبعة إنها مجمع عليها وإنها التي يصلى بها. وقال ابن حزم في **كتاب مراتب الاجماع**: اتفقوا أن ما في القرآن حق، وأن من زاد فيه حرفاً من غير القراءات المرويات المحفوظة المنقولة نقل الكافة أو نقص منها حرفاً أو بدل حرفاً مكان حرف وقد قامت الحجة عليه أنه من القرآن متمادياً معتمداً لكل ذلك عالماً بأنه بخلاف ما فعل فإنه كافر انتهى. وإن لم تكن السبعة منقولة قراءاتهم نقل الكافة فمن؟

وقوله في تمام حكاية قولي: ومن زعم أن القرءات السبع لا يلزم بها التواتر فقوله كفر لأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة انتهى.

هذا المعنى معقول ومنقول، وبه قلت وبه أقول، لأن التلاوة كلها تصير مشكوكاً فيها وتسقط حجة الله على خلقه منها، ومصير الكتاب المنزل ليكون كافياً في الحجة غير كاف، وحجة على أن يكون شفاء لما في الصدور غير شاف. يقول تعالى **﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِم أَنَّنا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمِ﴾**، ويقول **﴿يأَيُّها النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مَنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾** لأن ما يداخله الشك في أصله لا يكون عند العلماء قرآناً ويخرج عن وصفه، فلا يكون كافياً ولا شافياً، وذلك صدع في عين اليقين، وهدم لقواعد الدين. وفيه رفع السبيل عن الكفار بالنبي، عليه السلام، إذ لا حجة قطعية عليهم مثل

القرآن بقراءته وتلاوته التي يدرك منها إعجازه بوصفه وبلاغته. ومن كلام القاضي ابن الطيب: خبر الواحد لا يفيد إلاّ الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج عن كونه حجة يقينة ولصار ظنياً، إلى أن قال: وذلك يبطل الإسلام، يعني إنه طريقة النبي، عليه السلام، لأنه الدليل الموصل إلى اليقين بها وإعتقاد صحتها، ومدلول الدليل تابع له، إن قطعياً فقطعي، وإن ظنياً فظني. ومن شك فيما يجب اعتقاده من ضرورة الدين فهو كافر. ذكر أبو عمرو الحافظ أن أبا داوود قال: سألت أحمد بن صالح عمن قال القرآن كلام الله لا أقول مخلوقاً ولا غير مخلوق، فقال هذا شاك والشاك كافر. وإذا كان القول بأخبار الآحاد في القرآن كما قال القاضي مبطلاً للحق الذي هو الإسلام، فماذا بعد الحق إلاّ الضلال؟!

وقد أشار ابن مالك في تسهيله إلى قراءة ابن عامر **وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لكثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ** وأن ذلك جائز في الكلام والشعر، وقال في الشرح لأنها ثابتة بالتواتر، وابن عامر من العرب الفصحاء. وقال أثير الدين أبو حيان في شرح التسهيل ما نصه: وأما من صرّح في تلك القرءة بأنها غلط فهو قدح في التواتر، وإنما أضيفت هذه القراءة إلى ابن عامر على سبيل الاشتهار، وكذلك القراءة المضافة إلى ابن كثير، وليست على سبيل الانفراد بها فتكون من نقل الآحاد، بل جميع قراءة السبع متواترة، فعلى كل قراءة منها جمع من لا يمكن تواطؤهم على الكذب، ومنكر التواتر فيها يكون في إسلامه دخل. انتهى. وإشارته بالدخل إلى مذهب الملحدة الذين ادعوا انقطاع تواتر القرآن على عهد الصحابة الذين جمعوه. وقد حكى مذهبهم أبو الحسن السخاوي وأطنب في الرد عليهم. وإنما قصدوا بتلك النحلة إزاحة القرآن عن أن يكون حجة، وأرادوا أن يكون فيه مدخل للشك والظنة، وقد سبق التكفير باعتقاد القراءة الشاذة قرآناً منذ نحو من ستمائة عام.

وذكر أبو عبيد البكري بإسناد إلى أبي بكر بن مجاهد عن خلاد بن يزيد الباهليّ أنه قال: حدثني نافع عن عمر الجمحي عن عبد الله بن أبي مليكة، أن عائشة كانت تقول **إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُم** مخففاً وتقول إنما هو الكذب، قال

خلاد فلقيت يحيى بن أبي مليكة فقلت إن نافعاً حدثني عن أبيك بكذا، فقال: ما يضرك ألّا تكون سمعته من عائشة؟ نافع ثقة عن أبي، وأبي ثقة عن عائشة، وما يسرني أني قرأت بها ولي كذا وكذا. قلت ولم؟ قال لأنا لو وجدنا رجلاً يقرأ بما ليس بين اللوحين ما كان بيننا وبينه إلّا التوبة أو نضرب عنقه، نحدثه عن الأمة عن الأمة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، عن جبريل، عليه السلام، عن الله عز وجل، وتقول أنتم حدثنا فلان الأعرج عن فلان الأعمش ما أدري ما هذا؟! إنما هو والله ضرب العنق. إنتهى. والقراءتان معاً على موافقة خط المصحف، فليس في تلك القراءة إلّا خروجها عن التواتر إلى باب الانفراد. وقد صرح بذلك في آخر القصة. وكثيراً ما يعبر العلماء بما بين اللوحين عن القراءة المسطورة بقيد اللفظ بها في روايتها المشهورة، لأنها لا تكون قرآناً حقيقة إلّا باعتبار التلفظ بها، ومن ذلك هذا الموضع، ويقع ذلك في مواضع أخر من كلام الأيمة. ألا ترى أن اسم القرآن كان حاصلاً قبل كتب المصحف، ولم يكن إلّا باعتبار التلاوة فكذلك بعده، وقد يكون كلام يجيء على ضرب من القياس إذ علم أن من خالف ما بين اللوحين ولجّ في ذلك حكمه التوبة أو السيف، وما ذلك إلّا لأنه قد خالف الكافة في قراءته بما ليس بين اللوحين، فقاس عليه في ذلك الحكم من خالف الكافة في قرائته وإن كانت على مقتضى الرسم، أن القراءة سنة يتبع فيها الأمر الأول كما ورد في الآثار، فإنما يقرأ بالمعلوم دون المظنون والمرسوم. وقد وقع لأبي عبيد البكري قبل الكلام المحكي عنه كلام آخر، وكلاهما في كتابه المسمى **بكتاب التمام في البراهين والإعلام**، قال: من شك في شيء منه أو زعم أنه ضاع منه شيء أو التبس به سواهُ وجبت استتابته، فإن تاب وإلّا قتل بما يقتل به المرتد. انتهى. فذكر الشك في شيء منه.

وقد ذكر أبو عمرو الحافظ في كتابه المسمى **بطبقات القراء والمقرئين** عن رجلين من أهل القرآن استتيبا من الأخذ بالقراءة الشاذة. أحدهما الشيخ أبو الحسن محمد بن أحمد بن شنبوذ البغدادي، وحكى

في قصته طولاً، وحاصلها أنه كان يقرأ بحروف شواذ لم يقع عليها إجماع، فأحضر بمحضر أبي علي محمد بن مقلة وزير الراضي بالله أبي العباس بن المقتدر، وحضر المجلس ابن مجاهد وجماعة من القضاة والفقهاء، وجرت معه مناظرات في الحروف التي كان يقرأ بها، فاعترف بقراءتها وشهد عليه باعترافه بذلك. وكان السلطان قبض عليه لأجل ذلك، فتاب بالمجلس ورجع عن رأيه، وعقد عليه سجل بالتوبة شهد عليه فيه شهود. وقال أبوعمرو في القصة ضجت الحنبلية من أمر ابن شنبوذ، فحمل إلى دار السلطان، ونوظر والسلطان يسمع من وراء حجاب، وحبس ثم تاب. زاد القاضي أبوعبد الله القضاعي في **تاريخ الخلفاء** له حين ذكر القصة أن الوزير محمد بن مقلة ضرب ابن شنبوذ سبع ذرر لأجل قراءات أنكرت عليه. وذكر القصة أيضاً القاضي عياض، فهي شهيرة وقع في حكاية أبي عمرو لها تعيين حروف من قرائته، منها ما يوافق خط المصحف كقوله تعالى ﴿فَالْيَوْمَ نُنجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ كان يقرأ **بِنِدَائِكَ** من النداء. وقد جلبها أبو عمرو في كتابه في الشواذ فذكر أنها رويت عن اليماني ويزيد الفريري[1] ومنها مايخالفه كقراءة **فامضوا إلى ذكر الله**، وتروى هذه عن عمر وأبي وابن مسعود وابن الزبير، وكقراءة **وتَجْعَلُونَ شكركم إنَّكُمْ تُكَذِبُون** في الواقعة، ورويت عن علي وابن عباس، وكقراءة **وكَانَ وَرَاءهُم مَلِكٌ يَأخُذُ كلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبا**. ورويت عن ابن عباس، وكقراءة **وفَسَادٌ عَرِيضٌ** في آخر الانفال، رواها أبوحاتم المدني عن النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى أمثال هذه من الشواذ. وكانت القصة في النيف والعشرين من ربيع الآخر، وقيل من رمضان، سنة سنة ثلاث، وقيل أربع وعشرين وثلثمائة. ووقع في ألفاظ القصة في تلك الأحرف أنها لم يقع عليها إجماع، وأنها مما لا يجوز أن يقرأ بها، إشارة إلى أن القراءة المجمع عليها هي التي يقرأ بها ولا يجوز أن يقرأ بما سواها.

والرجل الآخر هو أبوبكر بن مقسم العطار. قال أبوعمرو الحافظ: كان

(1) في نسخة: يزيد الفريري، وفي أخرى: يزيد اليزيدي.

هذا الرجل قد اختار حروفاً خالف بها أيمة العامة، فنوظر عليها فلم تكن عنده حجة، يعني على دفع القراءة بها عن نفسه، فاستتيب فرجع عن اختياره بعد أن كان وقف على الضرب. وسأل ابن مجاهد أن يدرأ عنه الضرب فدرىء، فكان يقول مالأحد عليه منة كمنة ابن مجاهد، وكان ذلك سنة خمس وخمسين وثلثمائة. وقد ظهر من أقوال الأيمة وإعلامهم شدة في الاعتداد ( )[1] من القراءات الشاذة قرآناً، إذ لا يستتاب إلّا من خلل في العقيدة، وربما يخفى وجه الشدة على كثير من الناس وهو خفي، وإذا تأمل فهو جلي، ﴿وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ وذلك أن قارئها يقول بلسان حاله إنها قرآن كلام الله الذي أنزل به جبريل عليه السلام، وهو من هذا المقام في درجة الظن الذي يساويه الشك أو في باب الشك المستوي. ولا شك أن القراءة عمل بالرواية تصديقاً بها وتصحيحاً لها، فتحوم بذلك حول حمى التقول على الله في كلامه وكتابه، والتقول على جبريل بأنه نزل به، والتقول على الرسول أنه ألقاه إلى الخلق من عند ربه.

وقد قالوا إن الظن الذي يتصف به خبر الواحد يعارضه في رواية القراءات معارض يصير به ذلك الظن وهما وينحط عن أن يكون شكاً مساوياً. والمعارض هو ما ذكره أبو المعالي وغيره أن القرآن يجلّ خطره ويعظم وقعه، وهو وزن الشريعة وقاعدة الملة وملجأ الأمة، فتتوفر الدواعي لأجل ذلك على نقله، وتلهج الألسنة بذكره، فلا يسوغ في اطراد الاعتياد وانتصار الأمة في شيء منه على نقل الآحاد. قال المازري فإذا ثبت أن هذه الأسباب تدعو الجميع إلى النقل، فإذا نقله الواحد دونهم علم أن نقله غير صحيح ولا ثابت. وليس هذا المعنى بموجود في نقل السنة بأخبار الآحاد، ففقد فيها المعارض فقويت عندها الصحة، ووجد المعارض القوي في نقل القراءات فضعفت وقويت فيها الظنة، بل قد جزم فيها ناس بالكذب على الله ليس كالكذب على الخلق، ﴿وَمَنَ اظْلَمُ مِمَّن افْتَرَى عَلَى الله كَذِبا. أَتَقُوَلُونَ عَلَى

(1) في هامش المطبوعة الحجرية: «هنا بياض بالأصول مقدار كلمة».

اللَّهِ مَالَا تَعْلَمُونَ ﴾ فهذه الطريقة بهذه الطريقة يحق منع القراءة الانفرادية جملة وتكفير من لجَّ فيها وجادل عليها فزعم أنها كلام رب العزة وأحق الأحوال بالمنع حال الصلاة، إذ لا يجوز فيها تعمد شيء من كلام الناس. فأين ذهب السائل عن هذا كله إلى قوله فيما حلف ألّا فرق بين القراءات المروية عن أيمة السبعة أو غيرهم من الأيمة إذا كانت موافقة لخط المصحف، فهذا أبعد منه مذهباً، وأشد مرتكباً من الواقع من ابن شنبوذ وابن مقسم وأضرابهما، لأنهم قرؤوا بتلك القراءات فحسب، فأخذ من لسان الحال أنها عندهم قرآن، فعظم الخطر واشتد الأمر، وضجت الحنبلية، وخفت البلية، وهؤلاء الذين قالوا يقرأ بكل قراءة رويت على موافقة خط المصحف قد صرحوا بلسان المقال أن الجميع قرآن، وأن القراءة العامة والفاذة الشاذة مع صحة الإسناد كلها كلمة الله تمّت صدقاً وعدلاً لا مبدل لها، وأن الملك نزل على الرسول بها، مع ملازمة الشك فيها كلمات أفصحوا فيها مقالاً، ولم يلقوا لها بالاً. وكيف لمسلم أن يقول قال الله كذا وهو على شك في ذلك؟ يقول الله تعالى ﴿أَتَقُولونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. هذا وعند الفقهاء في المسائل الفرعية أن الحالف بالله على شيء قد مضى وهو على شك في الموافقة تلحق يمينه باليمين الغموس، وذلك أن المحلوف عليه بالله تعالى مما هو ماض شرع فيه أن يكون عند الحالف على الموافقة قطعاً وجزماً لا يخالطه في نفسه شك، فإذا كان على شك في موضع قد طلب فيه اليقين عد حالفاً على الكذب. هذا في فرع من الفروع، فكيف بالمعتمد من الأصول؟! إن القرآن كلام الله وحق دون شك ولا ريب، فإذا قال فيما هو فيه على شك بإمكان واحتمال هذا قرآن كلام الله كان متقولاً على الله في صفة الكلام، وعلى جبريل والرسول عليهما السلام، لأن أخبار الآحاد ظنون، وهي في القرآن أوهام. وقد وقع للشيخ أبي عمر بن عبد البر أنه أجاز القراءة الشاذة المخالفة للمصحف في غير الصلاة على أن يقصد قارئها الاستشهاد بها على معاني القرآن من غير أن يقطع على غيبها ولا يشهد على الله بها. قال بخلاف مصحف عثمان الذي يقطع فيه ويشهد على الله به يعني بمصحف عثمان القرآن بقرائته القطعية. وكلامه

يقضي بمنع القراءة بغيرها بكل حال إن قصد أنها قرآن، وعلى هذا يكون الخلاف الذي فيها في غير الصلاة خلافاً في حال، وهو ظاهر. وفي كلام أبي عمر تنبيه على إعظام الأمر وشدته في اعتقاد القراءة الشاذة قرآناً من الوجه المذكور. ولست فيما ذكره من حال هؤلاء القوم قائلاً بأن فلاناً كفر أو هو كافر، وإنما أقول إن الكلمة كلمة كفر في نفسها، والله تداعي في ميلها (كذا) ولا أقول فيمن قالها غير محقق في نفسه لمعناها، ولا بان في عقده على مبناها، إنه كافر بالتكلم بها إلاّ بالمآل الذي يؤل إليه. مقتضاه على أن هؤلاء القوم ليسوا كغيرهم لما لهم لدى مكان العلوم ومثاراتها من المراصد، ولما عندهم في استفادتها من المقاصد، ولديهم في كثير منها تقدم بحق، وتبريز في ميدانها بسبق، ولهم في القرآن وقراءته قيام بثبوته واجب، وإتمام لا يعاب رغبةراغب، لكن قد يكبو المركوب وهو جواد، وتزلزل الأرض وهي عماد، لكنها كبوة الهلكة وذكر الساعة، والشيء قد يكون صغيراً وهو كبير، وواحداً وهو كثير،

كَشْرطَةِ الأَلْفِ تَحْتَ الشَّكْلِ تُبْصِرُهَا كَوَاحِدٍ وَهْيَ أَلْفاً فِي الْحِسَابِ تُرَى
وَكَالْفَرا كَلُّ مَنْ يصطاده قَائِل قَدْ صِدْتُ ما شِئْتُهُ إذْ كُلُهُ فِي الْفَرَا

والله يصرف عني وعنهم عدوى الضرر والضير، ويختم لي ولهم بالصلاح والخير.

وقوله: وحجته ما وقع لابن الحاجب.

قلت: لم أحتج بكلام ابن الحاجب، وإنما احتججت بالقرآن وبكلام الراسخين في العلم من التابعين والأيمة الماضين، ثم قلت أخيراً وهذا معنى ما قاله ابن الحاجب.

وقوله: وما وقع لأيمة القرآن والطعن على أوجه[1] من أوجه القراءات.

---

(1) في نسخة: «جملة» وهو أظهر.

قلت: استشكل السائل ومن وافقه طعن كثير من الأيمة في حروف من القراءات في السبع على من قرأ بها، والإمامة تقضي بمعرفة تواتر التواتر ومنع إيراد الطعن عليه وعلى من أخذ به وذهب إليه، فالتزموا طرق الآحاد، ليستقيم ورود الطعن عند الانفراد، فيقال أولاً هذا الإشكال لا يختص وروده بجهة التواتر، بل هو لفظ وارد على الجهة الانفرادية لاشتراط الصحة فيها حسبما تقدم. وإذا أسند الشيء مرفوعاً إلى الرسول عليه السلام من طريق لا حب واضح الصحة كما تجب القراءة فلا طعن فيه فيما يرجع إلى السند. ولهذا لا تجد مرجع الدرك في القيام بالعيوب التي قاموا بها على القراءة المشهورة إلّا محالاً على التوجيهات النحوية، فيخطئون القراءة كالقارىء بها لجهلهم بوجهها، وهذا غير صحيح في طريق النظر ولا في سلوك سبيل الدين. وإذا صحت القراءة عن الرسول، عليه السلام، رواية فمع من يتحدث بالطعن والتخطئة مع أن وجوه العربية غير منحصرة، فلا تتعين من جهتها التخطئة. قال سيبويه فيما يرد من كلام العرب: قف حيث وقفوا ثم فسر. والقراءة سنة تتبع، وإنما يستقيم ورود الطعن بذلك على قراءة مخترعة من القاريء بها إذا أخذها مستنداً لرأيه فيها، والطعن على مثل هذا واجب ابتداء إذ لا يشكل على مسلم فلا يقبل ما يخترعه قاريء وإن ظهر وجه القراءة لأنها بدعة وضلالة لا يجوز أن يقرأ بها مسلم. فالذي يجب أن يعتقد ويعتمد، ما ثبت دليله، واتضح سبيله، ونقله الأيمة ودرج عليه علماء الملة. ولا يبالى بعد هذا بطعن من طعن ولا بنظر من نظر، فما زال الخلاف بين الناس على عموم في المعقول والمنقول. وقد طعن على من طعن في القراءات، وقوبل في مقالته بمقالات، وظهر أنها مبنية على جهل بالتوجيهات، فيضرب الطعن بالطعن والقول بالقول ويتمسك بالأصل. خذ ما صفا ودع ما كدر، فقد طعن على قراءة ابن عامر زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ من جهة الفصل بالمفعول بين المضافين، ومحمله على إضافة المصدر إلى فاعله لأنه الأحق به مع الفصل بمفعوله مراعاة لتقديره بأن والفعل، فحمل عليه لجواز ذلك فيه، وهو الأصل، مع ورود السماع به في مثل قوله:

زَجَّ الْـقَـلُوصَ أَبِـي مَـزَادَهْ[1]

وطعن على الطاعن فيها بتواترها كما ذكر هذا قبل، مع صحة التوجيه وحسنه فيها. وطعن أيضاً على قراءة حمزة ﴿بِمُصْرِخِيِّ﴾ بكسر الياء، لأن حركة ياء الاضافة إنما هي الفتحة، ووجهها صحتها على لغة من قال:

قَـالَ لَهَا هَـلْ لَـكِ يَـا تَـاقِيِّ قَـالَتْ لَـهُ مَـا أَنْتَ بِـالْمَـرْضِيِّ

حكى هذه اللغة قطرب والفراء وأبوعمرو بن العلاء، ووجهها جعل الكون لكثرته وغلبته في مثل جاء غلامي كأنه أصل فيها، كما قالوا في اليوم بالكسر. وقد ذكر ابن جني أن الفرع إذا كثر في الاستعمال قد يحكم له بحكم الأصل في الكلام. وعليه حمل قول الشاعر:

جَزَيَ رَبُّهُ عَنِّيَ عَـدِيَّ ابن حَاتِمٍ جَزَاء الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَل

وقد لحن حمزة قوم في هذه القراءة لجهلهم بوجهها، وفي قراءته ﴿وَمَكْر السَّيِّىءْ وَلَا يَحِيقُ﴾ بترك الهمزة[2]، ووجهها إجراء الوصل مجرى الوقف، لأن الكلام مقطع كلام وبعده استيناف، فأشعر في الوصل بهذا القصد، كسكنة حفص على من قونا (كذا) إذا وصل. وقال ابن القشيري في كلامه على ﴿مُصْرِخِيِّ﴾: ما ثبت بالتواتر عن النبي، صلى الله عليه وسلم، لا يجوز أن يقال فيه إنه خطأ أو قبيح أو رديء، وفي القرآن الفصيح والأفصح فرد على من ردهما. وفكر أبوعمرو في **طبقات القراء** عن أبي محمد سليمان بن مهران الأعمش الكوفي وهو ممن روى عنه حمزة، قال جرير بن عبد الملك: قرأ علينا الأعمش القرآن، فقال له حمزة إن أصحاب العربية خطئوك في حرفين، قال: وما هما؟ قال: ﴿وَمَا أَنْتُم بِمُصْـرِخِيِّ، وَمَكْـر السَّيِّىءْ﴾ قال الأعمش: وما يدري أصحاب النحو أي شيء القرآن، يعني أنه يجيء فيه لغات لا يعرفونها وتعرفها العرب، لأنها إنما جاءت على منهاج

(1) هذا عجز بيت، وصدره: فزججتها بمزجة.

(2) في الكشاف للزمخشري: «بإسكان الهمزة». وهو الصواب.

كلامها في نثرها ونظمها، والاحاطة بكلامه كله متعذرة. وذكر عن سليمان بن منصور بن عباد الكوفي، وهو ممن روى عن سليما ن بن عيسى،قال: قلت لسليم في حرف من القرآن: ومن أي وجه كان كذا وكذا؟ فرفع كمه فضربني به وغضب وقال لي: اتق الله ولا تأخذن في شيء من هذا، وإنما يقرأ القرآن على الثقات من الرجال الذين قرؤوه على الثقات، قال فقلت لسليم قراءة من قرأ حمزة؟ قال: قراءة عثمان وعلي وطلحة والزبير وزيد بن ثابت وأصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، التي اجتمعوا عليها في خلافة عثمان بن عفان. وطعن أيضاً على قنبل في قراءته ﴿أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنَى﴾، بقصر الهمزة، ولم يأخذ بها ابن مجاهد وإن كان قد رواها. قال الشيخ أبو الحسن السخاوي: وما كان ينبغي لابن مجاهد إذا جاءت القراءة عن إمام من طريق لا يشك فيه أن يردها لأنه لم يعرف وجهها. قال وهي لغة في رآه. انتهى.

ووجه القراءة به هنا خفاء الهاء الفاصلة فكأنها حذفت لالتقاء الساكنين، كما حذفت الصلة في مثل منه وعليه، وأيضاً فقد حذفت هذه الألف في مضارع هذا الفعل في قولهم أصاب الناس جهد ولو ترها العينان. وقد حذفت العرب الألف في مواضع كثيرة كمقول وجندل وبابهما، ولزوماً في مثل لِمَ فعلت؟ إلى أشياء أمثال هذه، وقلما نجد طاعناً يطعن على قراءة أحد من السبعة إلّا وقد طعن عليه في طعنه، ورُدَّ ردُّه في وجهه، وإنه لخليق بذلك كله، فصارت شبهة الطعن غير معول عليها.

وها هنا وجه خفي ينبغي التنبيه له، وهو أن تواتر القراءات السبع إنما هو خصوص في القراء والأقطار وليس تواتر عموم كالعلم بالبلاد النائية والقرون الخالية، وإنما ذلك كتواتر أشياء من الصنائع عند كل صناعة، فلا يعرف ذلك التواتر غيرهم، كذلك قراءة نافع تواترت بالمدينة وأحوازها عند قرائها وعند من تنقل إليه كذلك في البلاد النائية إن نقلت إليها، وقراءة ابن كثير بمكة. وأما أبو عمرو بالبصرة وابن عامر بالشام والكوفيون بالكوفة، وفي كل مصر من هذه الأمصار الخمسة وفيما يرجع إليه من البلاد عالم كثير من القراء قد علموا تواتر تلك القراءة هنالك وحملوها كذلك، فربما يسمع قراء بلد قراءة متواترة في

غيره ينكرونها لأنهم لم يبلغهم تواترها، ولا يقدح ذلك في تواترها في نفسها، إذ عدد الاستفاضة والتواتر في قطرها يحملونها ويقومون عليها، ومن (   )[1] في هذا ما ذكره أبو عمرو في الطبقات قال: قدم أحمد بن عبد الله بن دكوان مصر في شهر رمضان، قال فدخلت الجامع فقدموني لصلاة التروايح، وكانوا قد بلغوا في القراءة إلى سورة يونس، فقرأت: ﴿هُوَ الذي يَنْشُرُكُم في البر والبحر﴾ فضجوا لذلك. فلما أصبح خرجت أمشي، فسمعت بعضهم يقول هو الذي قرأ يَنْشُرُكُم البارحة انتهى.

فإذا اتفق مثل هذا الانكار على هذا الوجه من بعض القراء ووقف عليه من لا يعرف السبب المُوجب له ظن توجه الانكار على القراءة من أصلها فصعب عليه قبولها فضلاً عن تواترها. وقد يتسع المنكر إذا كان على هذا الوصف ينكر أصلها أو وجهها ويشكل ذلك على من بعده لعدم نقل السبب، فقد يسمع الرجل إنكار أهل مصر قراءة يَنْشُرُكم فتشكل عليه لعلمه بالتواتر، ولا إشكال فيه مع التنزيل على سببه. ومن هاهنا أخذ القراء والمقرئون أنفسهم بقراءات السبعة والقراءات التي تواترت عن غيرهم إن ثبت ذلك وأضرابها، لأنها جميع القرآن، من فاته منه شيء فاته قرآن، وربما ينكر من ذلك ما يجهله، لأن من جهل شيئاً عداه. وهذا صعب فيما هو من كتاب الله.

ذكر أبو عمرو الحافظ عن أبي زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري البصري قال: حملت نفسي على أن ذهبت إلى أبي عمرو ابن العلاء، فصليت خلفه في رمضان، فرأيته يقرأ ليلةً بالادغام وليلة بالاظهار، وليلة بقراءة وليلة بقراءة أخرى، ومرة بهمزة ومرة بغير همزة، فقلت: أحببت أن أكتب قراءتك فصلّيت خلفك فلم أضبط، فكيف أصنع؟ فقال اجمع الحروف ثم اعرضها عليّ، فجمعت ومضيت فقرأت عليه، فما قال لي فيه هذا اختياري، فقلت لأبي عمرو: أكلّ ما اخترته وقرأت به سمعته؟ قال لو لم أسمع من

---

(1) في هامش المطبوعة الحجرية: «بياض اتفقت عليه النسخ». ولعل الأصل: ومما يدخل في هذا.. أو نحوه.

الثقات لم أقرأ به، لأن القراءة سنة انتهى. ففيه أنه كان يستوفي القراءات في مرات حتى لا يغادر قراءة وإن عرف اختياره من المسموع المروي.

وذكر أبو عمرو الحافظ عن أبي دحية، معلى بن دحية بن قيس المصري قال: خرجت إلى نافع فوجدته يقرىء الناس بجميع القراءات، فقلت له: يا أبا رؤيم! أتُقْرِئُ الناس بجميع القراءات؟ فقال لي سبحان الله العظيم! أحرم نفسي ثواب القرآن، أنا أقرىء الناس بجميع القراءات حتى إذا جائني من يطلب قرائتي أقرىء بها. فكان يلتمس ثواب القرآن، ولا يحصل له ثواب الجميع إلا بتلاوته لجميع القراءات، لأنها كلها قرآن. وذلك أن من قرأ القرآن من فاتحة الكتاب إلى خاتمته بحرف واحد من الأحرف المشهورة يرى أنه قد جمع القرآن كله وقد بقي عليه قرآن كثير من الأحرف الباقية.

وها هنا أيضاً مسألة أخرى، وهي أن القرآن العظيم فيه الفصيح والأفصح من اللغات على منهاج كلام العرب في التفنن وعلى ما يقع لهم في النثر والنظم، والقارىء من القراء المشهورين قد يختار لنفسه ما يرويه حرفاً من الأحرف بقراءة ويُقرىء به كما سلف بيانه قبل هذا، فربما يأخذ بعض القراء على بعض في اختياره لما اختاره لوجه ظهر له فيه مع وجود الثقة في غيره، وكلّ قرآن مسلم فيه تلاوة ورواية، وتضعف قراءة من جهة وجهها في العربية، ومقصوده الانحاء على من اختارها مع ضعف وجهها وقوة غيرها مما لم يختره، وليس مقصوده الطعن على القراءة في ذاتها ولا في روايتها وتواترها. وبهذا الوجه اعتذر بعضهم لبعض الطاعنين على بعض القراءات. ويؤكد هذا الوجه ما جبلت عليه النفوس من التعصب والانتصار لنفسه أو لغيره ممن قرأ هو بقرائته، وعلى التحامل على من تحامل عليه في حرفه، فيكثر الطعن بسبب ذلك في اختيارات كما ظهر والله المستعان. وربما يكون الطعن من بعض الأيمة على قراءة بحرف مأثور عن إمام يحضر له أن ذلك إلغاء، فينسب الطعن من يقف عليه إلى الامام صاحب ذلك الحرف، كما حكى أبو عمرو الحافظ عن محمد بن الهيثم أنه قال: احتجَّ من عاب قراءة حمزة بعبد الله بن إدريس، فقرأ فسمع ابن إدريس ألفاظاً من الرجل فيها إفراط من المدّ والهمز

وغير ذلك من التكلف المكروه، فكره ذلك ابن إدريس، فظنّ من وقف على هذا أنه طعن على حمزة. قال محمد بن صدير الهروي: وهذا الطريق عندنا مكروه ومذموم، وقد كان حمزة يكره هذا وينهى عنه، وكذلك من أتقن قرائته من أصحابه. ومن الأبواب المفضية إلى الطّعن على القراءات والقرآن باب فتحته الملحدة في كتاب الله من الروافض وغيرهم، ومفتاحه الذي هو عندهم هو انقطاع تواتره على عهد الصحابة فيما زعموا، قالوا نقل ابن حفظ منهم فنقصت منه آيات وحرفت فيه قراءات، وخاضت فيه الآراء، وجذبته الأهواء، إلى غير هذا من التخاليط التي لا يصح معها إيمان. قال الشيخ أبو عمر بن عبد البر لما ذكر هذا المعنى: فربما وقع في شيء من هذه الأقوال بعض من لم يحصل فيدْخلها في تأليفه فيحمل على أنه قول لأهل السنة. قال وما روي في قلة من جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة، وإنما كان الذي أخذوا عنه عليه السلام كذلك على كثرة السور والآيات والذين أخذوه لكن بعضهم من بعض من الصحابة يوجد منهم الايلاف، وأصله من جهته عليه السلام، وكانت لتلقيه كله من فيه مزية.

وعلى مثل هذا تأول *ما* جاء من أن زيد بن ثابت حين جمع القرآن في المصحف لم يكن يكتب الآية حتى يجتمع عليها الرجلان من الصحابة، وأنه وجد آية عند خزيمة وحده فألحقها في المصحف.

قالوا: إنما طلب شهادة الرجلين على تلقيها مِنْ في النبيِّ عليه السلام، وقد كان الجميع علموها وموضعها يقيناً وقطعاً بنقل الكافة عن الكافة. وكان خزيمة تلقى تلك الآية من فيه عليه السلام وتلقتها الكافة عن الكافة عنه عليه السلام بإقرائه وسماعه لقراءتها وإقراره عليها ونسوا تلك الآية التي كانت عند خزيمة حتى ذكّرهم بها فذكروها وأثبتوها على علم منهم بها ويقين بصحتها. وقال أبو الحسن السخاوي: إنما بحثوا عن صحيفة كانت قد كتبت فيها تلك الآية بين يدي الرسول عليه السلام، وأرادوا الوقوف عليها فلم توجد إلا عند خزيمة. وقد ذكر أبو الحسن السخاوي: ادعوا انقطاع تواتر القرآن على عهد الصحابة الذين جمعوه فرد عليهم بأن قال: قد كان التبليغ واجباً على رسول

الله صلى الله عليه وسلم إلى الكافة بنفسه وبمن يبعثه. قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ﴾، فانتصب عليه السلام لتعليمه وأمر بتعليمه وبعث إلى من ليس بحضرته من يعلمه حتى انتشر في الأقطار لما دخلها الاسلام، ثم أكثر من الشواهد لذلك، والملحدة هم الذين ذهبوا ذلك المذهب، وذهبوا في القراءة مطاعن عند الناس لبسوا عليهم بها ليتم لهم مرادهم منها، لكن الله صان كتابه عنها وحفظه منها، فإن وقف الأمة فتركوها ونبذوها، لكن قد يقع شيء منها إلى ضعيف في دينه، فيرميه بالقذا في عين يقينه. فهذه أوجه في التخلص من الاشكال الوارد من جهة الطعن على القراء في قراءتهم، ذكرها الناس مفرقة في أماكن متعددة، وإذا استبهم الأمر في طعن واردٍ على شيء منها لم يظهر وجهُه ولا سببه أمكن أن يكون بسبب من تلك الأسباب وعلى حال من تلك الأحوال، وذلك مما ينفي طريق الاشكال، والحمد لله.

ومنْ تتبَّع الآثار، وخبر الأخبار، ظهر له مصداق ما تقدم نقله من كلام أبي عمرو الحافظ في اتصاف الأيمة السبعة باقتفاء الآثار، واتصاف قراءتهم بصفة التواتر والاجماع، وأنّ من غيرهم من الأيمة من ربما شاب الرواية بالاختيار، فلم يقع على قراءته إجماع. وقال قد كان لمحمد بن عبد الرحمان القرشي المكي اختيار في القراءات على مذهب العربية خرج به عن إجماع أهل بلده، فرغب الناس عن قراءته وأجمعوا على قراءة ابن كثير لاتباعه. وقال ابن مجاهد كان أبا محيص عالماً بالعربية، وكان له اختيار لم يتبع فيه أصحابه، فلم يجمع أهل مكة على قراءته كما أجمعوا على قراءة ابن كثير. وهكذا عيسى بن عمر الثقفي البصري النحوي كان له اختيار في القراءة على مذهب العربية تفارق قراءة العامة ويستنكرها الناس، وكان الغالب عليه حب النصب إذا وجد إليه سبيلاً، فمنه الزَّانية والزَّاني والسَّارق والسَّارِقَةَ،وهُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ،وقع من أمثال هذه الحكاية كثير في كتاب الطبقات.

وهنا انتهى الكلام مع السائل فيما قيده في سؤاله ونُتبعه إن شاء الله بتنبيهات على مواضع من كلام المجيب، والله المستعان.

قوله في الجواب: القراءة الشاذة تطلق باعتبارين، أحدهما أن تخرج القراءة عن قراءة السبعة وتكون بلفظ فيه كلمة غير ثابتة في مصحف عثمان مع الموافقة بكلمة المصحف في المعنى، نحو **فَامْضُوا**، أو دون موافقة نحو **مُتَتَابِعَات**. قال وهذا ظاهر استعمال الأصوليين والفقهاء؛ والثاني أن يخرج عن السبع في كيفية النطق بكلمة من إعراب أو إمالة أو نحوهما مع ثبوت الكلمة في الرسم. ثم قال وهذا ظاهر استعمال القراء، يقال المعلوم من كتب الناس في دواوينهم على اختلاف علومهم أن القراءة الشاذة عبارة عمّا نُقل بطريق الآحاد. ووسم الداني بالشذوذ كلَّ ما خرج عن مشهور قراءات السبعة في تأليف وضعه لذلك، لكن على استرسال في ذلك، وافق الخط أو خالف، وعلى أي حال كانت المخالفة من زيادة أو نقص أو غيرها. وذكر في كتاب **الطبقات** له قراءات في مواضع مفترقة وصفها بالانفراد في الطرق، وهي كلها خارجة عن المقاري المشهورة عن السبعة، وفيها ما هو مأثور عنهم من غير طريقهم الاجماعية، وجلها أو كلها على موافقة المصحف. وليست القراءة الشاذة التي ذكر الناس من قراءة غيرهم منحصرة في الاعتبارين المذكورين في كلام المجيب، لأنها في الجملة على أوجه كثيرة، منها اختلاف في حركات الكلمة من غير تغيير شكلها في المصحف ولا معناها، كقراءة **﴿هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ، والسَّارِقَ والسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا، والزَّانِيَةَ والزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾**؛ واختلاف في حركات بتغيير المعنى دون شكل، نحو **﴿إِذْ تَلْقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُم﴾** و**﴿اذكر بعد أمة﴾**، **﴿وسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْه﴾**؛ واختلاف في حروف الكلمة ومعناها دون شكلها، نحو **﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِيكَ بِبَدَنِكَ أو بِنِدَائِكَ﴾**، لأن الألف محذوفة في نحو هذا في المصحف؛ واختلاف بتغيير الصورة دون المعنى إما في الكلمة نفسها، نحو **﴿هِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾**، وإما بتعويض منها نحو **﴿كالصُّوفِ المَنْفوش﴾**، ونحو **﴿فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ الله﴾**، وإن كان الأربعة واحدة وهي الصحيحة، واختلاف بتغيير الصورة والمعنى، نحو **﴿وَطَلْعٍ مَنْضُودٍ﴾** واختلاف بالتقديم والتأخير نحو **﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ﴾** واختلاف بزيادة نحو **﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْباً﴾** ونحو **﴿فَصِيامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ**

﴿مُتَتَابِعَاتٍ﴾ واختلاف بنقص نحو يَسْأَلُونَكَ الأَنْفَالَ، ونحو: والنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَالذَّكَرِ وَالأُنْثَى؛ واختلاف بزيادة وتغيير ترتيب، كقراءة الضحاك ﴿تَبَيَّنَتِ الانْسُ أَنَّ الجِنَّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا حَوْلاً فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾.

فاقتصر المجيب من هذه الأوجه على وجهين، وترك أوجها يقتضي حصرها خروجها عن الترجمة، ويقتضي أن القراء لا يطلقون في ظاهر استعمالهم الشذوذ على مثل فَامْضُوا أو مُتَتَابِعَاتٍ، ولا شك أن ذلك كله عندهم موسوم بالشذوذ. وكتاب أبي عمرو الحافظ في الشواذ ملآن من ذلك؛ ويقتضي أن الفقهاء والأصوليين في ظاهر مقالهم لا يطلقون الشذوذ على مثل ﴿هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ، والسَّارِقَ والسَّارِقَةَ﴾ بالنصب فيهما، والأمر بخلاف ذلك في نصوصهم ومساق كلامهم يقتضي أنّ ما خرج عن السبع فهو مدْخل الشذوذ، وذلك يشير إلى انحصار المعتمد من القراءات في السبع دون غيرها، كما قال ابن العربي في أحكامه، وابن عطية في تفسيره. وفي ذلك مخالفة طريق السائل في التسوية بين السبع وغيرها من كل ما صح في النقل، وجعله فَامْضُوا مواقفاً لاسْعَوْا معنىً فيه نظر، لاختلاف الوضع فيهما. وقد قال ابن مسعود لو قرأت فاسْعوا لسعيت حتى يسقط ردائي، وقد ردّه مالك إلى معنى فامْضُوا بتأويل أن السعي يطلق على العمل، كقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ للانْسَانِ إلاّ مَا سَعَى﴾ وجعله متتابعات كلمة غير موافقة في المعنى لما في المصحف مشعر بأن الذي في المصحف سقوط حكم التتابع وإنما فيه إطلاق بقبول التقييد، فتحصل الموافقة عند من يقول بذلك، إلاّ أن يريد المخالفة في الاطلاق والتقييد، لأن القبول للتقييد مخالف للنّهي عليه فيقرب، لكن كلامه هذا لا يجمع الأوجُهَ الداخلة في هذا الاعتبار الأول لأنها زيادة على ما في المصحف ونقص منه وإبدال وتقديم وتأخير، قاله الهروي وغيره، نحو: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِن رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجّ﴾ونحو ﴿حم عسق﴾ قُرِئَى بسقوط عين، ونحو فامْضُوا عوض فَاسْعَوْا، ونحو إِذَا جَاءَ فَتْحُ الله والنَّصْرُ؛ ووجه خامس زيادة وتغيير الترتيب كما تقدم في قراءة ابن عباس: تَبَيَّنَتِ الإِنْسُ أَنْ لَوْ كانتِ الْجِنُّ الآية.

وقوله: ونقل المازري في **شرح البرهان** الاتفاق على ذلك.

قلت: الاتفاق الذي حكاه المازري هناك إنما وقع منوطاً بترك القراءة الشاذة مطلقاً من غير تقييد، وإرسال الشذوذ على المنقول نقل آحاد على عموم وإطلاق، واعتمد في عدم التعويل عليها على وجه، وهو أن الواحد إذا انفرد بالنقل فيما تعم به البلوى دون الجميع علم أن نقله غير ثابت ولا صحيح. وهذا التوجيه يعم الشواذ بالاعتبارين وبغيرهما. وزاد أبو المعالي وجهاً ثانياً ووافق الشراح عليه، وهو مخالفة الاجماع على المصحف العثماني، لكن يختص هذا الوجه بما يظهر فيه المخالفة في الخط، نحو **فَامْضُوا ومُتَتَابِعَاتٍ**، ولا مطرد للأشكال التي للكلمة من إعراب وغيره، نحو ﴿**إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُم، وإِذْ تَلَقَّوْنَه؛ وأمه، وأمه؛ وبِبَدَنِكَ، وبِنِدَائكَ؛ والسَّارِقَ والسَّارِقَةَ**﴾، فصلاحية الخط له وقبوله مآلاً، فيكون الأمر في هذا محالاً، على نقل القراءة تواتراً فلا تتصف بشذوذ وآحاد فيكون شاذاً كما لو خالفت الرسم. لكن هذا التواتر هنا فيما قاله المازري وغيره يخص أصحاب القراءة الذين تعارفوها ودأبوا عليها، بخلاف من ليس من أهلها، إذ لا بصر له بأحكامها واختلافها. فذكرا معاً الشذوذ بالاعتبارين، وجميع أهل الأصول إنما جعلوا شذوذ القراءة منوطاً بنقل الآحاد على العموم في ذلك.

وقوله: وقال في **شرح التلقين**: تخريج اللخمي عدم إعادة المصلي بهازلة.

قلت: ظاهر تخريج اللخمي أن الائتمام بمن يقرأ بقراءة ابن مسعود يجوز ابتداء على رواية ابن وهب عن مالك، وعليه أخذه المازري، وهو مقتضى التعليل الواقع في كلام اللخمي إذا رأى أنّ المراد بها إباحة جعل كلمة مكان كلمة أخرى بمعناها، وأن ذلك من السبعة الأحرف المذكورة في الحديث، كما قرأ ابن مسعود، فإنه عوّض من الأثيم لفظ الفاجر في قوله تعالى ﴿**إِنّ شَجَرَةَ الزَّقُّوم طَعَامُ الأَثِيمِ**﴾، فيصير ذلك كله قرآناً. فعلى هذا ترتيب التخريج أنه يُتْلَى في الصلاة كما في غيرها إذ هو قرآن عنده، وإنما

رأى المازري أنها زلة من اللخمي من حيث عَول عليها قولاً واستند اليها مذهباً، فأثبت من رواية مطْعون فيها سيقت مساق إجمال تخريجاً في الصلاة التي يجب الاحتياط لها مع وجود النصوص الجلية في الصلاة بخلافها، إلى ما فيه من جعل خبر الواحْد قرآناً، إذ قال إنه يتلى في الصلاة، فيكون من كلام الله ما هو مشكوك فيه. وإذا دخل الشك في بعضه تطرق إلى جميعه. وهذه إحدى العظائم في الدين، على ما تقتضيه الرواية من إباحة قراءة ابن مسعود بتبديل كلماته وإذهاب بلاغته وإعجازه، فتلك الرواية بظواهرها هادمة للفروع والأصول، بائنة عن المعلوم والمنقول، فهي من معضلات المسائل، يضرب بها المثل بقول القائل طَمَّ بِهَا الْوَادِي على السقري، وذلك أن نصها في كتاب الترغيب من **جامع ابن وهب**. قال: قيل لمالك أيجزئي أن يقرأ بما قرأبه عمر بن الخطاب ﴿**فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾، قال ذلك جائز، قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿**أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفْ فَاقْرَؤُوا مِنْهُ مَا تيسَّرَ**﴾. قال وقال مالك لا أرى في اختلافهم في مثل هذا بأساً، وقد كان الناس ولهم مصاحف، والستة الذين وصّى إليهم عمر بن الخطاب كانت لهم مصاحف. قال وسألت مالكاً عن مصحف عثمان بن عفان قال لي ذهب انتهى. وقراءة **فَامْضُوا** هي أيضاً مضافة لابن مسعود. ووقع في موضع آخر من الكتاب المذكور: وحدثني مالك بن أنس قال: أقرأ عبدالله بن مسعود رجلاً ﴿**إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الأَثِيمِ**﴾، فجعل الرجل يقول **طَعَامُ الأَثِيمِ**، فقال له عبدالله بن مسعود **طَعَامُ الْفَاجِرِ**. قال فقلت لمالك: أترى أن يقرأ كذلك؟ قال نعم أرى ذلك واسعاً انتهى النص من الكتاب المذكور. قال المازري: خرَّج اللخمي على هذه الرواية جواز الائتمام بمن يقرأ بقراءة ابن مسعود ورآه موافقاً لقول ابن شهاب في تأويل قوله ﴿**أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ**﴾، فهذا التخريج زلل، فالمسألة عظيمة الموقع، وأقل ما في الابدال بحكم التمني والتشهي إفساد بلاغة القرآن. ومن علم ما يطلبه البلغاء من تناسب النظام علم ما قلناه. ومالك لا يقطع على أنه قال ما رُوي عنه في هذه الرواية الشاذة، ولو قطعنا به لتأولناه على وجه يوافق الصواب كما تأول العلماء ما حكي عن ابن

مسعود في هذا واضطر إلى الاعتذار عنه. ولما كان عندهم الابدال ممّا لا يتسامح فيه، ففي هذه الرواية أمران ينكرهما النظر العلمي والأثر الشرعي.

أحدهما أن مقتضاها بظاهرها جوازُ إبدال كلمة من كلمة أخرى في القرآن إذا اتفق معنى الكلمتين كما فهم اللخمي فأضيف إلى ابن شهاب مذهباً. وقد كان هذا المذهب ممن ذهب إليه مظنة لعمل الناس به على العادة في أكثر المذاهب، لكن حفظ الله كتابه وصانه من ذلك كله حتى إن المسلمين أعرضوا عن ذلك المذهب وتركوه من فرعه وأصله، وذلك مصداق قوله **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**. قال ابن عطية: لم تقع إباحة أن يكون كل واحد من الصحابة إذا أراد أن يبدل اللفظة جعلها من تلقاء نفسه، ولو كان هذا لَذَهَبَ إعجاز القرآن وكان معرضاً أن يبدل هذا وهذه حتى يكون غير الذي نزل من عند الله، انتهى. ولو استمر عمل من ذلك في بعضه لاحتمل أن يكون قد دخل في جمعيه، فكانت تذهب الثقة به، وكان كلُّ قارىء في التنزيل لو أُبيح موكولاً إلى رأيه، وعلى مقتضى نظره وفهمه، وذلك مُؤَدٍّ إلى إبطال القرآن كله.

والأمر الثاني توسعته على مقتضى الرواية في مصاحف الصحابة المختلفة في زمن عمر رضي الله عنه وعدوله إليها عما ارتبط إليه الناس من تركها والعدول عنها في مصحف عثمان. وقد بالغ في الرواية في عدم اعتباره بذكر ذهابه. وأهل العلم بالقراءات وبالأصول يذكرون الاجماع عليه ووجوب الاستناد إليه في أن لا يزاد فيه ولا ينقص منه ولا يعوض من كلماته ولا يخالف في ترتيبه حسبما مضى ذكره في مواضع.

ثم إن الناس سلكوا بتلك الرواية مسالك.

منها أنها لم تصح فلا يثبت معناها عن مالك لخروجها عن أصولها وعدولها عن المعلوم من مذهبه، وقدْ أشار إليه كلام المازري.

ومنها أنه إذا ثبتت فمحملها على قراءة في غير الصلاة، قاله أبو عمر في **التمهيد**، وبينه في **الاستذكار** أن ذلك بمعنى الرواية لها والتفسير بها

والاستشهاد بلغاتها. وعلى ذلك حملت قراءات مروية عن ابن مسعود وغيره على أنها قرآن يتلى، كما تقول قرأت الحديث على فلان، فهذه طريقة الشيخ أبي عمر مضمومة من كتابيه، فأعلن أنها كسائر أخبار الآحاد لا يقطع على عينها ولا يشهد على الله بها، بخلاف ما في المصحف العثماني فإنه المعتمد عليه. وقد أشار في **التمهيد** إلى البيان الذي بينه في **الاستذكار**. وإلى هذا فقد رُوي عن مالك روايات متعددة في صيانة القرآن عن تلك القراءات، والبعد به عن تلك الجهالات. وهذا هو اللاَّئق بمذهبه في الاحتياط للشريعة، ومنعه كثيراً من المباحات سداً للذّريعة. وقد منع في **المدونة** أن يصلي خلف من يقرأ بقراءة ابن مسعود، ومن فعَل أعاد في الوقت وبعده، وإن علم وهو في الصلاة قطع وخرج، وما ذاك إلاّ لأنه متكلم بكلام الناس في الصلاة عمداً.

ووقع في سماع عيسى من كتاب السلطان من **العتبية** قال: وسمعته يقرأ في المصحف بقراءة ابن مسعود التي تذكر عنه، قال أرى للامام أن يمنع من بيعه ويضرب من قرأ به ويمنعهم أن يقرأوا به ويظهروه. قال ابن رشد: إنما قال ذلك لأنها قراءة لم تثبت إذ نقلت نقل آحاد، ونقل الآحاد غير مقطوع به، والقرآن إنما يؤخذ بالنقل المقطوع به، وهو الذي نقلته الكافة عن الكافة. انتهى. ويمكن أن يكون ما أباحه مالك من تعويض **الْفَاجِرِ من الأثِيمِ** في الآية أراد به عند تعذر نطق القارىء بالكلمة وتعويضها بما يفسر معنى الآية، كما اتفق للرجل الذي قرأها على ابن مسعود.

وقوله في القصة التي حكى عن ابن شنبوذ أن قراءته كانت مما ليس في المصحف.

قلت: ينبغي حمل هذه العبارة على أن المراد بها أنها لم تكن في المصحف، يعني بغير قراءته المعروفة فيه. يدل على هذا القصد أن الحافظ أبا عمر لما عيّن كثيراً من تلك القراءات التي استتيب منها ابن شنبوذ ذكر فيها ما يوافق خط المصحف في الرسم، وإنما يخالفه في القراءة لا في الخط،

كقوله ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِنِدَائِكِ﴾، وقد مر التشديد في قراءة **إِذْ تَلِقونَهُ** ووصفها بالخرج عما بين اللوحين على أحد التأويلين، مع أن الخط في القراءتين **تَلَقَّوْنَهُ وَتَلِقُونَهُ** واحد. وعلى هذا لا تكون مورد هذه الحكاية لاعتبار الأول من اعتباري المقيد، بل شيء يعم الاعتبارين، وهذا حكم الاستتابة والشدة تطرد في الوجهين. وإنما وصف الحافظ في كتاب **الطبقات** القراءات التي أخذت عن ابن شنبوذ وعن ابن مقسم بأنَّها لم يكن عليها إجماع ولمخالفة أيمة العامة.

وقوله: الطريقة الثانية طريقة أبي عمر في **التمهيد**، قال روى ابن وهب عن مالك جواز القراءة بها في غير الصلاة.

قلت: لم يقع في نص الرواية ولا في نقل أبي عمر لها قوله في غير الصلاة كما سبق، وإنما هو من تنزيل أبي عمر وتقييده، وكلام أبي عمر إنما يتحصل طريقة مضافة إليه لجملة الرواية على غير الصلاة، لأنها جاءت مسجلة دون ذكر صلاة بنفي ولا إثبات. ومن ها هنا استقام تخريج اللخمي منها لحمله لها على إرسالها، ولو كانت مقيدة بذلك لم يستقم. اللخمي: وتسمية المازري في ذلك تخريجاً توسع في العبارة، وإنما هو حمل لها على ظاهر إطلاقها فتتناول الصلاة وغيرها. وشارح ابن الحاجب كأنه نصها لانسحابها، وقيدها الشيخ أبوعمر بغير الصلاة وبغير معنى التلاوة لما تقدم فتكون طريقته أن المذهب على الجواز في غير الصلاة على غير وجه التلاوة وخلاف حكاية غير القول بإطلاق المنع، وكلتا الطريقتين المذكورتين تقرير للمذهب، لكن ينفي مساق الكلام المقيد نظر من حيث نسبها طريقة للشيخ أبي عمر، وإنما هي في عبارته حكاية للرواية، وحكاية من يحكي قولاً في مسألة لم يحكه فيها غيره لا يعد طريقة له، وإنما ذكر قولاً انفرد بنقله إن لم يوجد لغيره، وإنما يكون حكاية الشيخ أبي عمر طريقة له إن حمل على أنها المذهب عنده وأن غيره يرى أن المذهب المنع. ويمكن أن يريد المقيد أن طريقته اختلاف المذهب على قولين خلاف طريقة غيره بالمنع خاصة، لكن العبارة تنبثق عن هذا إذ لم يحك الشيخ أبوعمر القول بالمنع في غير الصلاة

على الوجه الذي وصف والذي يظهر من كلام أبي عمر مع كلام غيره أنه ليس بخلاف وأنه تنزيل حال، فيكون منع من منع منزلاً على قصد التلاوة القرآنية، وإجازة من أجاز منزلة على قراءة تفسير ورواية، إذ لا يخالف أحد في رواية القراءة الشاذة وذكرها إعلاماً بها وتفسيراً لها بما هو معناها. ونص كلامه في **الاستذكار**: الذي عليه جماعة فقهاء الأمصار من أهل الأثر والرأي أنه لا يجوز لأحد أن يقرأ في صلاة نافلة كانت أو مكتوبة بغير ما في المصحف المجمع عليه، سواء كانت القراءة المخالفة منسوبة إلى ابن مسعود أو إلى أُبَيّ أو إلى ابن عباس أو معناه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وجائز عند جميعهم القراءة بذلك كله في غير الصلاة وروايته والاستشهاد به على معاني القرآن، وتجري عندهم مجرى خبر الواحد في الشيء لا يقطع على غيبه ولا يشهد به على الله كما يقطع على المصحف الذي عند جماعة الناس من المسلمين عامتهم وخاصتهم مصحف عثمان، وهو المصحف الذي يقطع به ويشهد به على الله. انتهى. ويصح أن تكون تسمية المازري لما استنبطه اللخمي تخريجاً على الحقيقة، وذلك بتنزل الإطلاق الذي في الأثر على سببه المحرك له وهو إقراء ابن مسعود للرجل، فلم تكن تلك القراءة الواقعة إلاَّ في غير صلاة، فيكون اللفظ المطلق مقيداً بذلك. فعلى هذا يكون الأثر وارداً في غير الصلاة خاصة، لكن لما كانت العلة جعل تلك القراءة قرآناً عنده وجب عند اللخمي طرد تلك العلة إذ القرآن يقرأ في الصلاة وفي غيرها. والمسألة خلافية عند أهل الأصول في المطلق إذا ورد على سبب، قيل يحمل على إطلاقه بمقتضى لفظه، أو يقصر على سببه، فيكون كلام اللخمي أخذاً بالظاهر على الأول وتخريجاً؛ ويتأكد الخلاف في اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص.

وقوله: في القراءة الشاذة الموافقة لمعنى المصحف الثابتة بنقل الثقات لا ينبغي أن يقرأ بها ابتداء، وبعد الوقوع تجزىء بها الصلاة مستدلاً لصحة هذا الحكم بقول القاضي اسماعيل إلى آخره.

هذا الحكم المدلول عليه هكذا لا يرتبط به دليله، لأن الظاهر من

المدلول اغتفار القصد إلى تلك القراءة بعد الوقوع، ومقتضى الدليل اغتفار القصد بكل حال، واغتفار السهو إذا وقع فلا يكون فيه سجـود فهو ككلام الناس في الصلاة لكن لا سجود في سهوه لأجل صحة الرواية وموافقة معنى المصحف، وهذا قريب، فلم تجر العادة من الأيمة قديماً وحديثاً بالسجود لخطأ يقع في القراءة، بل يغتفرون ذلك ليسارته كالفعل اليسير في الصلاة، فما كان من كلام السهو قد وافق ما صح أنه قراءة أولى بأن لا يُسجد لسهوه. ثم إن نقل مذهب القاضي اسماعيل هنا وقع مختلاً فاسداً، لأن الأبياري حكاه عن القاضي اسماعيل على حسب ما حكاه عنه مكّي في **إبانته** ولم يقع في الكتابين معاً إلاّ في القسم الأول من اعتباري المجيب في مثل قراءة أبن عمر وابن مسعود: **فَامْضُوا** عوض **فَاسْعَوْا** وما هو من بابه من اغتفاره في مخالفة المصحف لفظاً وموافقته معنى، وكان القاضي في هذا ألمّ بشيء مما وقع في روايـة ابن وهب عن مالك ولكن في اغتفار الخط في السهو لا في إباحة القصد والعمد، وكان قصد المجيب التخفيف فيما وافق خط المصحف من القراءات المروية في غير السبع مع تسليم شذوذه، والسائل ينكر الشذوذ ويرى التسوية بينها وبين السبعة كما تقدم. والصواب ألاّ يعتبر الخط إذا اختلف اللفظ، لأن خط المصحف لا يعين شيئاً، فمن المعلوم أن **تَلَقَّوْنَهُ** **وَتَلِقُونَهُ** مختلفان لفظاً ومعنى بالوضع، وكذلك **سَأُورِيكُمْ دَارَ الفَاسِقِين** **وسَأُورِثُكُمْ**، إلى أمثلة من هذه كثيرة، والخط قابل غير معين لشيء مما يقبله، فكيف يسوى قراءة العامة قراءة من لم تتواتر في اللفظ المقرر، فيمكن أن يكون اللفظ المنزل غيرها، فالشك حاصل كما في اللفظ المخالف للرسم، فيجب المنع، وهو مقتضى النقل، لأنهم إذا عللوا المنع بكون القراءة داخلة في باب أخبار الآحاد، وهو مطرد في الموافق والمخالف، والمطلوب في الصلاة قراءة قرآن لا ريب فيه لا سيما وقد أوجب العلماء الاستتابة من القراءةبما هو من الأخبار الانفرادية وإن وافق الخط كما سبق في **تِلِقُونَهُ** وفي **نُنَجِّيكَ بِنَدَائِكَ** وأمثالهما. وقد سبق من كلام أبي المعالي والمازري وغيرهما أن الموافق لا يكون منه قرآناً ألاّ ما تواتر عند القراء الناقلين، وأنه يجب الرجوع فيه إلى النقل.

وقوله: فالرد على القارىء المذكور أول مرة قد يحسن.

قلت: لم يقع في القضية عند سماع القراءة من قارئها ردٌّ ولا غيره وأتى على السائل في نقله.

وقوله: في جعل ما خرج على القراءات السبع غير قرآن أنه مردود بما تقدم من رواية ابن وهب عن مالك.

قلت: قد تقدم من كلام الأيمة النصوص الجلية في أن أخبار الآحاد ليست بقرآن، إذ لا يثبت القرآن بها، لأن طريقه يجب أن يكون قطعياً ومن الكلام على رواية ابن وهب عن مالك الواقعة في كتاب الترغيب، وأن من الناس من طعن في الرواية ورماها بسهم الرد، ومنهم من تأولها بأنه أراد قراءتها في غير الصلاة تعليماً وتفسيراً وروايةً، لا قراءة وتلاوة. وقد تقدم أنها مخالفة لجميع الروايات عن مالك في المدونة والعتبية وغيرهما، لأنها جاءت فيما يخالف خط المصحف أشد المخالفة. وكثير من الناس يحكون الإجماع على ترك ذلك وأن لا يقرأ بـه لأنه ليس بقرآن، ولذلك يستتاب القارىء به، فكيف يجعله المجيب في هذا كله قرآناً؟ وقد انتحى المازري على اللخمي تخريجه بها وجعله زلة كما سبق، فكيف يستشهد بتلك الرواية؟ وهل الإشهاد بها عند المازري إلاَّ قعود في طريق تلك الزلة؟ والحاكم في المسألة لم يذكر قراءات السبع إلاَّ على جهة تمثيل التواتر بها لا على جهة القصر عليها، فكل قراءة متواترة فهي على حكمها إذا علم تواترها.

وقوله: لا يلزم من قول من قال لا يقرأ بها في غير صلاة منع تسميتها قرآناً إلاَّ بقيد.

قلت: هذا من غريب ما يسمع أن يكون قرآن ولا يجوز أن يقرأ حتى في غير الصلاة، ويستتاب قارئه كما سبق من كلام القاضي عياض وغيره، ويضرب بالسوط كما فعل بابن شنبوذ، وفيه ما قد بلغ الغاية في الشذوذ في نحو **فَامْضُوا ومُتَتَابِعَاتٍ**، إذ بها جاءت الرواية عن مالك، ومحمله عند الأكثر على التفسير لا على أنه قرآن، ولا يصح في ملة الإسلام قرآنان، قرآن

باطلاق، وقرآن بتقييد، قرآن يقرأ، وقرآن لا يقرأ، قرآن مجمع عليه، وآخر مختلف فيه. وما يقع فيه اختلاف فليس بقرآن، وسيأتي ما في البسملة من المقال. وما كان من أخبار الآحاد فخارج عن كونه قرآناً، وقد مر من كلام الأيمة كثير مصرح بذلك.

فإن قيل: فقد كان من القرآن ما نسخ وما تركته الصحابة مما كان مكتوباً في مصاحف.

فيقال: نسخه وترك الصحابة له أخرجه عن كونه قرآناً، ويحمل أمرهم في تركه أنه كان عن توقيف راعوه لا عن رأي رأوه، أو كان لأنه إنما بلغهم من طريق الآحاد الذي لا يثبت به قرآن. ذكر هذا مكي وغيره. وما علموا نسخه فالله الذي نسخه هو الذي أمر بتركه، فكيف يتلى ويسمى بعد ذلك قرآناً من عنده وقد أمر أن لا يكون قرآناً بنسخه؟ وإلى هذا فكثير منه تفسير، والتفسير ليس بقرآن إجماعاً.

وقوله: ففي تواتر مثل **مَلِك ومَالِك ويَخْدَعُون ويُخَادِعُونَ** لا أعرف فيه نص خلاف من كتاب إلاَّ ما يوجد من كلام الأبياري والداودي.

قلت: سيأتي ما في كلام الأبياري والداودي مما يوجب ترك الاعتماد عليه، وما حكى من اختلاف شيوخه من التواتر منوطاً بالسبع شامل بظاهره للوجهين، وخصه هو بالثاني منهما ولم يحك ما يقتضي التخصيص به.

وقوله: بل يشاركه في ذلك عدد كثير، والخاص به شهرتها به فقط.

قلت: هذا الكلام معلوم الصحة، وهو الذي نص عليه الأيمة، فالخلاف المستند إلى ما ذكر من وجه الاستدلال ساقط الاعتبار.

وقوله: في حكاية خلاف المتقدمين، الأول أنها متواترة نقله الأبياري عن أبي المعالي وأنكره عليه، والثاني أنها متواترة عند طائفة خاصة وهم القراء فقط نقله المازري.

قلت: الصواب أن هذا ليس بقولين في المسألة، وإنما هما راجعان

إلى قول واحد، لأن الأبياري إنما حكى قول أبي المعالي في **البرهان** واقتصر منه على ترجمته. وقد نص أبو المعالي في فصل كلامه في القراءة الشاذة على أن تواتر القراءة فيما يرجع إلى الاعراب وبابه مما لا يعينه الخط، ويدخل مثل **مَلِك ومَالِك ويَخْدَعُونَ ويُخَادِعُون** هو محال على نقل القراءة تواتراً، وأن المرعي في التواتر ما يتلقى من أهل ذلك الشأن، وأنه من الذي يختص به طوائف دون غيرهم، ولا وجه لما فعله المجيب من قصر هذا الفصل كله على الوجه الثاني دون الاول. والمازري أيضاً في **شرح البرهان** جعل تواتر القراءات التي لا تعطى المصحف في رسمه مخالفتها محالاً على الذين ضبطوا وجوه القراءات واشتغلوا بها، فهم الذين تواترت عندهم، فقد اتفق كلام الإمامين على الخصوص في التواتر، وعلى العموم فيما لا يعينه المصحف، وعلى أن ما كان من القراءات الشاذة على مخالفة رسم المصحف نحو **فَامْضُوا ومُتَتَابِعاتٍ** فهو مردود قطعاً بالإجماع على المصحف وبالانفراد في النقل. فتحصل أيضاً أن القراءة فيما يرجع إلى الإعراب وبابه مما يحتمله المصحف لم ينقل فيه عموم التواتر ولا يصح فيه العموم، إذ لا يعرف القراءة ووجوهها إلَّا أهلها، وغيرهم لا يعرفون أصلها، فضلاً عن توافرها. وسبيل ذلك سبيل أصحاب الصنائع والآلات بعرفونها، فتواترها عندهم خاص بهم، وهكذا أرباب العلوم في اصطلاحات لهم تتواتر عندهم.

وقوله: الثالث أنها غير متواترة، قاله ابن العربي وبسط القول فيه ولم يحك غيره، وذلك في كتاب **القواصم والعواصم** له.

أصل العبارة في التسمية **العواصم من القواصم** وقد خص المجيب في سياق كلامه وتقسيمه مذهب ابن العربي هنا في هذا الكتاب بالوجه الثاني الذي هو الإعراب والإمالة ونحوهما، دون الأول الذي هو مثل **ملك ومَالِك ويَخْدَعُون ويُخَادِعُون** ونحو ذلك. وكلام ابن العربي في الفصل مصرحٌ بالسبع كلها على اختلاف وجوهها، وهو الذي أضاف الناس إليه المخالفة فيه في ذلك الكتاب. ومسألته القرآنية في كتابه هذا قاصمة، ليس لها عاصمة، وقد وقع له في هذا

الكتاب أشياء أخذ عليه فيها، منها كلام رماه الناس فيه بسهم الطعن وليس بعيب عما رُمي به، وذلك أنه في قاصمة من تلك القواصم رضي حال قاتل الحسين وتأول عليه فيه تأولاً أوسعه به العذر بتلفيق وجه من الشرع، وما كان الرسول عليه السلام ليرضى لشفاعته من رضي حال من سفك دم ابنه وريحانته، والتمس له وجه تأويل من شريعته وسنته، وله في تلك القاصمة القرآنية من الكلام ما خالف فيه الجماعة، وعدل في مرماه عن طريق الإصابة، وعاب القراء وقراءتهم، ونبذ طريقتهم، وقال إن جمع السبع لم يكن بإجماع وإنما كان باختيار من واحد وآحاد، فخالف في هذا المذهب الجماعة ومذهبه أيضاً في غير العواصم، وقال إن ما صح سنده في القرآن وخالف خط المصحف لا يقرأ به بحال، فإن الإجماع قد انعقد على تركه. هذا نص كلامه. فإن كان إنما أراد بمخالفة مثل ﴿فَامْضُوا﴾ ﴿وَمُتَتَابِعاتٍ﴾ وبابهما فصحيح، وإن كان أراد المخالفة بإطلاق فكيف له في ذلك بصحة هذا الإجماع مع قراءة المسلمين قديماً وحديثاً بأشياء كثيرة بخلاف خط المصحف صحت بها الرواية، واجتمعت على صحتها الجماعة. من ذلك ﴿لإيلاف قُرَيْشٍ إيلافِهِم﴾ قرأ ابن عامر بسقوط الياء من الأول وهي ثابتة في الرسوم، وقرأ السبعة إيلافِهِم وهي ساقطة في المصاحف، ﴿وقُلْ اوَلَوْ جِئْتُكُمْ﴾، ﴿وقُلْ ربِّ احْكُم بِالحَقِّ﴾ وقرىء قال بالالف وقُلْ بدونها، والمصاحف متفقة على سقوط الألف ﴿ولِأَهَبَ﴾ قرئي بالياء وبالهمزة في المصاحف بألف بعد اللام على مقتضى الهمز؛ ﴿ وتغشها، وتغشاها﴾ قراءتان، والألف فيها في المصاحف؛ و﴿وُقِّتَتْ﴾ في المرسلات، قرىء بالهمز وبالواو، ولا واو فيها في الرسوم؛ و﴿أَكُنْ مَنِ الصَّالِحِينَ وأَكُونُ﴾ قراءتان، والرسوم متفقة عند الجمهور على وأَكُنْ؛ و﴿يـا لَيْتَكُم﴾ و﴿يَلِتْكُم﴾ قراءتان والألف فيها في الرسوم، وفلا تَسْأَلْنِي في الكهف، وقرىء بإثبات الياء وحذفها، وهي ثابتة في المصاحف، والياءات الزوائد وهي كثيرة محذوفة في الرسوم، وقوم من القراء السبعة أثبتوها وصلاً ووقفاً، ﴿وَبِـأَيِّيكُمُ المَفْتُون﴾ رسم بيائين ولم يقرأ إلاّ بواحدة مشددة، وقياس الرسم أن يقرأ بإشباع الكسرة، كقراءة هشام ﴿ أَفِيدَةً مِنَ النَّاسِ ﴾ بياء ولم يقرأ به في

﴿ أتيكم، وأنْ لاَ تَتَّخِذُوا﴾ في النمل قراءة الكسائي فيها مخالفة للمرسوم، و﴿إنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾ قرىء بالألف وبالياء، والرسم على مقتضى الألف، لأن ألف التثنية في القرآن محذوفة ويائها ثابتة.

وقد وقع في بعض المصاحف العثمانية ﴿ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءاتِكُمْ ورِيَاشاً ﴾ بألف ثابتة، ولم يقرأ بها أحد من الأيمة إلاَّ في رواية شاذة عن عاصم. وهذا باب متسع كثير. ذكر صاحب **المقنع** أنه خرج عن موافقة الرسوم، وقد جعل مكي في **الإبانة** قراءة أبي هريرة ﴿ مَلِيك يَوْمَ الدِّينِ ﴾ داخلة تحت ترجمة ما يخالف المرسوم من القراءات يدل أن هذا القدر معتبر في المخالفة، فكيف يصح القول بمنع هذه القراءات؟ وحكاية الإجماع على ذلك؟ مع أنها قراءات القراء بالأمصار، ومتداولة على مر الأعصار. ثم إنه بعد مقاربة كمال ألف سنة من نزول القرآن يجيء هذا الرجل فيجعل النظر فيه للقراء الآن لينظروا ما يصح نقله منه وما لا يصح، وما يستقيم وجهه من العربية وما لا يستقيم، وما يوافق خط المصحف، وما يخالفه، فيثبت ما تكمل فيه الشروط الثلاثة التي شرط بقراءته ويزيل ما سوى ذلك ويمحوه من جلده، كأنّ القرآن الآن نزل أو لم يكن فيما سلف ممن أخذه وأخذ عنه سبيل الحق متبع، أو كأنه ليس له من الله حافظ، ولا عن سبيل الشك والريب وازع، يقول تعالى: ﴿إنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ولو وكل حفظه إلى الخلق لضاع ولم يصل إلى اليوم كما ضاعت التوراة حين استحفظ القوم، فما الحق إلاّ بالاقتداء في القراءة بالأيمة، والاتباع فيها لسلف الأمة، الذين كانوا أقرب عهد وأقصد للحق وأحرص على قصد السبيل، وأهدى إلى أقوم قيل. وقد ذكر مكي في كتاب **الإبانة** له تلك الشروط الثلاثة وإياه اتبع ابن العربي في هذه المقالة، لكن مكياً ذكر في موضع آخر من **إبانته** أن الصفات المعتبرة في المختار من القراءات أن تكون القراءة قد اجتمعت عليها العامّة، فرد الأمر فيها إلى الاتباع من غير نظر في شروط ولا في أركان، والسبع عنده وعند غيره من القراءات المختارة. والصواب في القراءة اتباع الجماعة وتقليد الأمة الماضية، ولا أجد حجة عن الحق، والحق هو الحجة على الخلق.

وقد وفق هذا الرجل في غير تلك القواصم إلى اتباع سبيل المؤمنين، والاهتداء بهدي الأيمة الماضين، فقال في **أحكامه القرآنية** ما نصه: إن القرآن لا يثبت إلا بنقل التواتر، بخلاف السنة فإنها تثبت بخبر الواحد. والمعنى فيه أن القرآن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم، الشاهدة بصدقه، الدالة على نبوته، فأبقاها الله على أمته، وتولى حفظها بفضله، حتى لا يزاد فيها ولا ينقص منها. والمعجزة إما أن تكون معاينة إن كانت فعلاً، وإما أن تثبت تواتراً إن كانت قولاً ليقع العلم بها، وتنقل صورة الفعل فيها أيضاً نقلاً متواتراً حتى يقع العلم بها كأن السامع قد شاهده، حتى تبنى الرسالة على أمر مقطوع به بخلاف السنة الخ كلامه هناك. للمعجزة التي تقوم بها الحجة على الخلق صفة التواتر في النقل إذا لم تكن فعلاً في زمن رأي العين ليحصل بها القطع والجزم، إذ لا تقوم الحجة بما فيه للمكلف سبب شك أو ريب، وليست الحجة والإعجاز إلا بالقراءة والتلاوة لا بالرسوم والكتابة، وهذا المعنى هو الذي سبق اجتلابه من كلام الأيمة، وقد مر في ذلك كثير من رؤساء العلوم قراء القرآن وأصل الأصول.

وقال ابن العربي أيضاً في **نكت المحصول** له: القراءة الشاذة لا توجب علماً ولا عملاً، ثم قال لأن العمل بالقرآن إنما هو فرع من حصول العلم بطريقه، لأن مبناه الإعجاز وطريقه التواتر، فإذا حصل هذا الأصل واستقر نظر بعده في الفروع وهو وجوب العمل انتهى. وجعل القراءة مرتبطة بالقرآن في مبنى الإعجاز وطريق التواتر، إذ لا يكون قرآنا متلوا معجزاً حجة إلا بقراءة. وله فصل آخر في كتابه في **الأحكام القرآنية** قال فيه: سبب اختلاف القراء بعد ضبط الأمر بالكتاب وضبط القرآن بالتقييد إنما كان ذلك للتوسعة التي أذن الله فيها ورحمنا بها من قراءة القرآن على سبعة أحرف، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم كل واحد بيد صاحبه من الصحابة حرفاً أو جملة منها. ولا شك أن الاختلاف في القرآن كان أكثر مما في ألسنة الناس اليوم، ولكن الصحابة ضبطت الأمور إلى حد تقيَّد مكتوباً وخرج ما بعده عن أن يكون معلوماً، حتى إنَّ ما تَحْتَمِلُهُ الحروف المقيدة في القرآن قد خرج أكثره عن أن يكون معلوماً،

وانحصر الأمر على ما نقله القراء السبعة بالأمصار الخمسة إلى آخر كلامه. فليتأمل قوله وخرج ما بعده عن أن يكون معلوماً الخ! يعني أن ما سوى المكتوب في مصحف الصحابة خرج عن كونه قرآناً معلوماً، وأن كثيراً مما يحتمله رسم المصحف من الوجوه لم يقرأ بها فليس بمعلوم، أو قرىء به ولم يبلغ في طريقه أن يكون معلوماً.

ثم ذكر انحصار القرآن المعلوم فيما نقله القراء السبعة بالأمصار الخمسة، وذكر غيره أن ما تواتر من غيرها يلحق بها إذا علم تواتره. كما قد علم تواتر السبع. فهذه الطريقة المثلى التي سلكت عليها الجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية، يعني الشاة البعيدة عن جماعة الغنم حتى خرجت ببعدها عن كنف رعاية الراعي لها إنما هي فريسة الذئب، وكذلك الخارج عن الجماعة في مذهب أي مذهب كان إنما هو فريسة الشيطان. ولم أقف لأحد من المؤلفين في علوم القرآن على كلام يصرح بانتفاء التواتر عن القراءات وبأنها كلها أخبار آحاد تصريحاً جلياً لا مخلص عنه إلاَّ الأبياري علي بن إسماعيل في الكتاب الذي شرح فيه **البرهان**، ووقع له في القراءة والمصحف تخليط كثير، وذلك أنه في الفصل القرآني قد اضطربت فيه آراؤه وأقواله، والتبست عليه طرقه وضاق مجاله، فخبط فيه خبط عشواء وأمسى على غير سبيل في ظلمات، فقال في موضع إن التواتر هو ما اشتد عليه وحوته الأم، واختار في موضع آخر أن أمر المصحف مظنون، وصرح فيه بعدم التواتر في القراءات، وذكر أن من الأدلة على ذلك عنده في القراءات السبع انفراد اثنين عن كل واحد من السبعة بالنقل، وهذا إحدى العظائم في باب الجهل. وقد قال قبل ذلك في كلامه على حقيقة التواتر وشروطه إن أمر الكتاب في ذلك مكشوف جلي لحصول العلم الضروري باستواء الأطراف والوسائط، ولا شك أن الطرف الأول في نقل القرآن إنما هو الرسول عليه السلام، ولم يكن إذ ذاك مصحف ولا أم، ولكن عند القراء وحملته. ومن المعلوم أن ليس عند القراء وحملة القرآن في باب التواتر إلا قراءته وأما رسم المصحف فباب آخر، فصح فيه إجماع الصحابة في وقتهم إلا من شذ منهم. ولا يستقيم فيه دعوى التواتر

إلا باعتبار القراءة المستفادة منه مع الاستناد إلى الرواية وبالنظر إلى أنه الإمام على الجملة في ترتيبه وفي أن لا يزاد فيه ولا ينقص منه ولا يعوض لفظ بلفظ وإن وافق معناه. أما التفاصيل في حروف من آيات وحذف وزيادة ونقص وتعويض حرف في الخط من حرف فلا يعرفها إلا أفراد من الناس، وقد اختلفت في ذلك مصاحف الأمصار اختلافاً كثيراً، واختلف الناقلون لها في كثير منها بين إثبات ونفي بحيث لا يصح فيه قطع بشيء حسبما يظهر من التواليف الموضوعة في ذلك الفن **كالمقنع** وغيره. وجل المصاحف، أو كلها، من بعدها لا تستوي في تلك الأحكام.

ثم إن الحجة في القرآن والإنذار والإعجاز الذي فيه، كل هذا منوط بالقرآن المقروء المسموع لا شيء من الرسوم، ولا وجود للقرآن المقروء إلا بالقراءة، ولا تقوم الحجة به إلا إذا كان قطعياً، وقرآن قطعي بلا قراءة قطعية غير معقول. وقد ذكر الباجي في **منتقاه** حفظ القرآن على الأمة مستشهداً بالآية **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**، ثم قال: ولا يصح انفصال الذكر المنزل من قراءته فيمكن حفظه دونها. وهذا وقع للقاضي ابن الطيب أن التواتر واجب للقرآن ولقراءته، ومثله للداني في **جامع البيان** نص على تواترها، وتخصيص قراءة واحدة من القراءات على تساويها دعوى بلا دليل. ثم إن جملة الأيمة من أهل الأصول وعلماء القراءة يحكون تواتر القراءات، وهذا الرجل نفى ذلك، والمثبت مقدم على النافي، لأن من علم حجة على من لم يعلم. فجعله القراءات كلها أخبار آحاد كما نص عليه فيه ما قاله ابن الطيب من إبطال الإسلام وهدم ما استمسكت به الأيدي من القواعد والأركان، إذ لا تقوم حجة على الكفار إلا بالقطعيات، والقرآن حجة الله على خلقه وأخبار الآحاد كلها ظن لا تنفك من شك، وأمور الآخرة مستفادة من القرآن، والقطع بها واجب، واليقين لا يحصل بما طريقه الظن. وإلى هذا ففي كلام هذا الرجل من التناقض والتدافع ما يعظم موقعه، فقد أثبت هذا لما اشتمل عليه المصحف صفة التواتر، وقد قال قبل هذا التصحيح عندنا أن ذلك مظنون غير بالغ مبلغ القطع، وقال إنه لم يتحقق إجماع الجميع، إذ ابن مسعود قد خالف في القضية ثم إنه سوى بين القراءات الموسومة بالشذوذ عند الناس

وقراءة السبعة في أن جميعها تنتظمه ترجمة أخبار الآحاد، لقوله أما وجه القراءات فلا يشترط فيها التواتر بحال، إلى أن صرح بأنها على طريق أخبار الآحاد، وهو قد نص في القراءة الشاذة على أن الصحيح عنده لا يقرأ بها وأن لا يستند حكمها، إذ هي عنده أخبار آحاد، فالعلة واحدة، والقراءة الصحيحة السند كلها عنده مستوية في باب الآحاد، فهي إذاً كلُّها شواذ، فإذاً لا قراءة على طريقته ولا قرآن ولا يقين ولا إيمان، وما هي من القراءة شاذ إلا بتلقّي الآحاد لها وعدم الشهرة والشياع بسبب الانفراد في نقلها، بخلاف القراءات السبع في الأمصار الخمسة فإنها بالمكـان المكين من الشهرة والشياع وكثرة النقلة. ويقال له على مقتضى كلامه إذا كان التواتر عندك إنما هو خط المصحف على أحـد قوليـك، وهو مجـرد من النقط والشكل والتشـديد والتخفيف والمد والقصر، نحو ﴿ زَكِيَّة وزَاكِيَة، فَإِنَّهُمْ لاَ يَكْـذِبُونَـكَ ولاَ يُكَذِّبُونَكَ، وهَلْ يَسْتَطِيع وَهَـلْ يَسْتَطِيع رَبُّكَ، وبَلْ عَجِبْتَ وبَلْ عَجِلْتَ﴾ إلى أمثال هذه وهي كثيرة، والقراءات كلها أخبار آحاد كما قلت. وأين القرآن المحفوظ الذي أنزل على الرسول عليه السلام؟ وهو كاف في الحجة على الخلق وشفاء لما في الصدور وسالم من الريب والشك، و﴿بَلاَغٌ لِلنَّاس ولِيُنْذَروا به ولِيَعْلَمُوا أَنَّما هُوَ إِلهٌ وَاحِدٌ ولِيَذَّكر أُولُو الأَلْبابِ، وأُوحِيَ إِلَيَّ هذا القرآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ ومَنْ بَلَغَ﴾. فالتواتر عندك على أحد مذهبيك حروف مكتوبة ورسوم، والمطلوب قرآن متلوٌّ مسموع معلوم.

فإن قيل: يكون عند الشارح ما وافق من القراءات خط المصحف متواتراً من حيث الموافقة للمتواتر، ولا تلزمه تلك الفضلة إلا عند المخالفة.

فيقال: لم يذكر هو أن ثَمَّ قراءة متواترة بوجه، وإنما المتواتر عنده في بعض مقاله الخط المجرد، وهو لا يعين النقط ولا الشكل ولا شيئاً مما يرجع إلى الضبط، والقراءات تعين ذلك، إذ لا تتصور إلا متصفة به، وهو من حقيقة الكلمة في المنطق، فإذاً لا وجود لها عند النطق بها إلا عن خبر الواحد عنده، فيثبت ذلك الوصف الذي جاء به خبر الواحد للفظ وللكلمة، ولا معنى إلا به، فيصير القرآن في مواضع الخلف عند التلاوة أخبار آحاد على طريقته بكل

حال، وما لا خلاف فيه من القرآن المتصل بمواضع الخلف قبلها وبعدها لا يستقل إلا بها ولا معنى له دونها، إذ بالجمع ينتظم الوصف، ويحصل للقرآن الاسم والوصف. واشتراطه ما تقتضيه العربية أخذه من كلام مكّي في **الإبانة**، ويقال له أرأيت إن صح الإسناد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بما لا تقتضيه قوانين العربية المطردة أتأخذ بما صح فتهمل الشرع. أو بمقتضى الشرط فتهمل ما صح؟ العادة المستمدة من الآية في القرآن في كلام العرب الأخذ بما صحَّ عن الثقة ويلتمس الوجه بعد ذلك، ولم يسمع قطّ أن يشترط في قبول كلام عربي موافقة القوانين النحوية بل يقبل ويطلب التوجيه كما قال سيبويه: قف حيث وقفوا ثم فسّر، فصار اشتراط ذلك الشرط لا معنى له ولا فائدة تحته إلا ما فيه من الابتدال لكتاب الله بجعله في رتبه كلام المولدين معرض على القوانين وما تقتضيه صناعة النحوين، فإن وافقها قبل وإلا ردَّ، وكلام رجل من العرب أرفع رتبة لأنه يقبل ويسلم فيه وينظر في توجيهه، اللهم إلا أن يراعى ذلك في الاختيار بين قراءتين صحتا، فيختار الموافقة للقياس على الأخرى فحس.

وقد اتفق الأئمة على أن القرآن حجة في إثبات اللسان فكيف يجعل اللسان حجة عليه؟! واشتراطه موافقة خط المصحف في القرآن حتى ينبذ ما خالفه جملة، وقد تقدم ما يلزم فيه على ظاهره من خروج كثير من القراءات المقبولة المأخوذ بها عند الأيمة عن كونها قرآناً. والحافظ في **المقنع وجامع البيان** قد قطع الارتباط بين القراءات والمرسوم، وجلب آثاراً في النهي عن أخذ القرآن من مصحفيٍّ، وأوجب فيه اتباع الرواية الاجتماعية. وقد سلك الشارح المذكور في هذا الفصل مجهلة عظمة، وذلك أنه قال لم ينقل جهات قراءة نافع إلا ورش وقالون، وكذلك رواية أبي عمرو نقلها السوسي والدّوري. وهذا الكلام لا يصدر مثله عن أحد إلا عن جهل عظيم بأخذ القرآن جملة وطبقات أهله. وكيف يصح في أولئك القراء السبعة أن لا يروي جهات قراءة قارىء منهم إلا اثنان مع انتصاب كل منهم في مصره للإقراء وتصدره للأداء واجتماع الخلق عليهم ووصل من وصل من سائر الأقطار إليهم. فانفراد اثنين

بالأخذ عمن هذا حاله بطول سنين عدة من قبيل ما تحيله العادة لولم يوجد نقل! كيف وقد ذكر الحافظ أبوعمرو الداني أنَّ نافعاً روى عنه القراءة خلق كثير من أهل المدينة وغيرهم. وعين عدداً من أعيانهم ومشاهيرهم. وكذلك فعل في قراءة كل واحد من سائر الأيمة السبعة ومن أخذ عنهم مروياتهم، وذكر الشهرة والشياع فيمن أخذ أولئك الأيمة عنه وتلقوا عنه بين ذلك كله، وأطال القول فيه في كتابه المسمى **بطبقات القراء والمقرئين**.

وقد وقع في الكلام الذي نقله عنه المجيب في هذا الفصل حظ وافر من تلك الجهالات أتتبعها الآن بالكلام عليها إن شاء الله.

فقوله: إنّ ما اشتمل عليه المصحف قد تقدم ما فيه، إذ المتواتر منه إنما هو آية الإمام في ترتيبه وقدره بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه ولا يغير لفظ بأن يعوض غيره عنه، فهذا الذي اتفق عليه جل الصحابة وأجمع الناس على أنه كذلك، فهذا القدر هو محل التواتر والإجماع. وأما أن كل كلمة من كلمات المصحف الملفى محفوظة الكيفية من الكتب بالتواتر بحيث تنبني عليها القراءة فهذا لا يصح على ما تقدم بيانه.

وقد سبق للشارح في بحثه نقض ما قاله هنا من التواتر، فإن قال إن أمر المصحف مظنون لمخالفة ابن مسعود، والتواتر لا يكون إلا معلوماً لا مظنوناً، وعند العلماء أن التواتر المفيد للعلم إنما هو اجتماع عدد لا يستحيل عليهم لكثرة تواطئهم على خبر بخلاف خبرهم، وليس المطلوب اجتماع الأمة بجملتهم.

وقوله: ولم يثبت فيه تعرض لإعراب.

قلت: وكذلك جميع وجوه الضبط والشكل والنقط **كيُسَيِّرُكُمْ ويَنْشُرُكُم، وتَلَقَّوْنَهُ وتَلِقُونَهُ، وسَأُورِيكُمْ وسَأُورِثُكم ويَقُصُّ الحَقّ ويَقْضِ الحَقَّ**.

وقوله: إنما ذلك راجع لما تقتضيه العربية عند الناظر في الكلمة إذا سلمت صحَّ الرجوع إليه في صور على عامل ومعمول، وأمَّا أوضاع الكلمات

للمعاني المختلفة كالتَّسيير مع الانتشار، والتلقّي مع الوَلْقِ وهو الإسراع في الكذب، والإراء مع الوراثة، والقصص مع القضاء. في القراءات المتقدمة، فهذا لا يدركه الناظر فيه من جهة العربية، وإنما يتلقى ذلك عن المبلِّغ ويوقف عنده. وهكذا القراءات. ثم إن الإعراب الذي يدركه الناظر في العوامل ومعمولاتها قد تحتمله الكلمة على وجهين بمعنيين صحيحين، فيتوقف التعيين على بيان المبلغ، كقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الجِبَالُ﴾ أي ما كان مكان مكرهم تزول منه الشريعة التي ثبتت ثبوت الجبال. هذا على قراءة الجماعة سوى الكسائي. وأما قراءة ﴿وإنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولُ مِنْهُ الجِبَالُ﴾ فالمعنى أن مكرهم بشناعة كفرهم وإضافتهم الولد لربهم تزول منه جبال الأرض، كما قال ﴿وتَخِرُّ الجِبَالُ هَدّاً﴾. وهكذا قراءة ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ فمن أين لأحدٍ العلم بهذه المقاصد التوقيفية من جهة ما يتلقنه من مسائل العربية. ومثل هذا كثير في القراءات، أفيكون القارىء مخترعاً للمعاني من تلقاء نفسه مفترياً فيها على ربه؟ فإن الصواب ما قالته الجماعة من الاقتصار على نقل الثقات بطريق الرواية الاجتماعية. وإلى هذا فقد سبق أن العربية لا تحكم على القراءة، وأن القرآن أصل سماعيٌّ يحكم على العربية وتتبعه وتستفاد منه، لأنه كما قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ هذا مجاهد، وهو إمام في روايته للقراءة، روى عنه الحافظ أبو عمرو أنه قال: لا ينبغي لذي لُبّ أن يتجاوز في القراءة ما مضت عليه الأيمة والسلف بوجه يراه في العربية جائزاً أو مما قرأ به قارىء غير مجمع عليه. وهذا نافع القارىء الإمام يقول فيما يحكي عنه الحافظ: قراءتنا قراءة أصحاب رسول الله صلى الله عله وسلم، لا تلتفت إلى أقاويل الشعراء وأصحاب اللغات، أصاغر عن أكابر عليَ عن وفي، ديننا دين العجائز، وقراءتنا قراءة المشايخ، نسمع في القرآن ولا نستعمل فيه بالرأي. وقد قيل لسليمان بن عيسى راوي حمزة، قال: قراءة عثمان وعلي وطلحة والزبير وزيد بن ثابت وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم التي اجتمعوا عليها في خلافة عثمان رضي الله عنهم. وذكر أبو عمرو الحافظ أن كثيراً ممن اشتهر في القراءات والإقراء وحصلت له الرياسة وكان من نظراء السبعة في

الجلالة، تركه الناس لأنه كان يشوب الرواية والآثار بالرأي والنظر، ويختار بالمعاني والعربية ما يختار، فاتّهم الناس قراءته وتركوه توفيقاً من الله لعباده ليتحقق ضبطه لكتابه. وهذا سيبويه إمام العربية يقول في قوله تعالى ﴿والسَّارِق والسَّارِقَة وَالزَّانِيَة وَالزَّاني﴾ الآية: إن ناساً قرؤوه بالنصب، وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة، ولكن أبت العامة إلا الرفع. وقال في موضع آخر: إن القراءة سنة لا تخالف.

وقوله هذا نافع قال أخذت قراءتي هذه عن الثقات، ما انفرد به الواحد تركته، وما اجتمع عليه اثنان قبلته حتى ألفيت قراءتي عليه.

قلت: غرَّه هذا الأثر وفيه مقال.

أما أولاً فقد طعن فيه الحافظ أبوعمر وقال إنّ فيه علة الانفراد وإنه مرسلٌ. قال هارون بن موسى الفروي عن قالون بن محمد بن إسحاق: سمع هذا الخبر من نافع. قال الحافظ وأحسب أن قالون روى هذا الخبر عن إسحاق بن محمد المسي عن نافع فأخطأ الفروي، قال عن محمد بن إسحاق، ويحتمل أن يكون رواه عن محمد بن إسحاق عن أبيه عن نافع، فغلط الفروي فأرسله. وقال في موضع آخر: إن هذا الخبر أخطأ فيه الفروي، وإنّ فيه علة لأن هذا الخبر مما انفرد به برواية إسحاق عن نافع، ولم يتابعه على روايته عنه أحدٌ من نظرائه.

وأما ثانياً فبتقدير صحة الخبر يكون المراد به مع ما اجتمع اثنان على اختياره مع ثبوت القراءة به والعلم بأصله قبلته، وما لا فلا. وكان يعضد اختياره لما يختار تبعه من يختاره معه وقبله ممن أخذ عنه. وعلى هذا يجب حمله إن ثبت، لأن علماء القراءات ذكروا أن اختصاص كل واحد من الأيمة السبعة بما اختص به منها إنما هو اختصاص اختيار، لا اختصاص اختراع، لأن قراءتهم كانت شائعة دائعة.

وقوله: وسائر الأمة إنما نقلوا وجوه القراءات عن انفراد لا يبلغون عدد التواتر.

قلت: علمه بهذا كعلمه بمن نقل القراءة عن كل واحد من الأيمة، كما قال إن نافعاً لم ينقل جهات قراءته إلا ورش وقالونٌ، وأبا عمرٍ ولم ينقل جهات القراءة عنه إلا السوسي والدوري. وقد مر ذكر ما في هذا كله من الجهل. وفي كتاب **طبقات القراء والمقرئين** لأبي عمرو الداني شيء من هذا الداء الذي هو أسوأ ولا دواء، فإنه ذكر فيه علماء كثيرين روى عنهم الأيمة السبعة وعالماً روى عن أولئك الأيمة.

وقوله: كما ورد في قراءة عمر وقراءة حكيم بن حزام.

قلت: أيضاً هذا من الجهل بالحديث وبأصله، إنما كانت القصة من عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم، وهكذا وقع الحديث في **الموطأ** وكل ديوان خرج فيه، وعلى هذا الخطأ جرى كلام الشارح أيضاً في نفيه الحديث، فقال قال عليه السلام «**إقْرَأْ يَا حَكِيم**» ولم يقل إلا **اقْرأ يَا هِشَام** فقول الرسول عليه السلام ما لم يقله.

وقوله: ولم يشترط أحد أن جهات القراءة بالإضافة إلى كل إمام من هؤلاء الأيمة متواترة.

يقال: لا حاجة إلى اشتراط ذلك في قراءتهم، لأنه واقع حاصل بنقل الثقات العلماء بالأصول والقراء حسبما تقدم ذكره، فقد ذكر حصول التواتر في القراءة المقبولة جماعة كأبي عمرو ومكي في ذكر إجماع العامة على القراءة المختارة، وصدر بقراءة السبعة، وكالقاضي أبي الطيب وأبي المعالي وسيف الدين وأبي عبيد البكري وابن حزم والقاضي ابن عطية ذكروا الإجماع، والقاضي ابن العربي في **الأحكام القرآنية**، والشيخ أبي عمر بن عبد البر وغيرهم. فليتأمل أن إتيان الأبياري في هذا النقل مع التجوز في العبارة بذكر الاشتراط في موضع نقل واتباع، لأن ما مضى ووقع قد استقر على ما هو عليه، فلا يحسن أن يقال فيه يشترط فيه أن يكون على صفة كذا، ما هو حاصل إلا على مسامحة في العبارة. والمتبع المقلّد لا يرهن ولا يشترط، لكن

ظاهر ربط القراءة إلى اعتبار شروط أنها إلى نظر مستأنف في الأوقات، لا إلى اتباع الذي عليه الجمهور.

وقوله: إنَّ المتواتر ما وافق خط المصحف وفهم معناه على لغة العرب.

قد تقدم ما في تواتر موافق الخط من المقال، وأن الخط المصحفي إذا توافرت كيفيته، على تسليم صحة تواترها، وهو محتمل من الألفاظ عند النطق به أوجهاً قرىء ببعضها دون جميعها، فلا يصح أن يكون اللفظ المقروء منها متواتراً بمجرد تواتر الخط الذي يحتمل جميعها، لأن المطلوب من القراءات إنما هو تعيين اللفظ المنزل ليكون قرآناً يتلى في الصلوات وفي غيرها. وقد اضطرب في خط المصحف كلام هذا الشارح في الفصل الواحد، فقال فيه مرة إن خط المصحف يقين، ثم قال الصحيح عندنا أن ذلك مظنون غير بالغ مبلغ القطع، ثم قال: فإن قيل فالإجماع حجة قاطعة فكيف يكون الحكم مظنوناً؟ قلنا: لم يتحقق إجماع الجميع، إذ ابن مسعود قد خالف في القضية. ثم قال: فالمسألة بالغة في القوة غلبات الظنون، وما انتهى الأمر إلى القطع على حال. وقد قال قبل ذلك الفصل في كلامه على التواتر إن أمر الكتاب في ذلك مكشوف جلي كحصول العلم الضروري باستواء الأطراف والوسائط يجزم بتواتره هناك، ففي المصحف عند هذا الرجل التواتر والإجماع واليقين والعلم الضروري والظن وانتفاء القطع، والصحيح عنده أنه مظنون. فوالله إن كلام هذا الرجل في القرآن لإحدى المصائب في الإسلام. وفي قوله: وفهم معناه على لغة العرب مقال، إذ جعل فهم المعنى أصلاً ترجع إليه القراءة عنده، فيستفاد منه كيفيتها ويعلم من فهم اللفظ بها، كأنه قد أحاط بفهم معاني القرآن العظيم من حكاية الأقوال واتساع المجال في المعاني الظاهرة والباطنة والجلية والخفية ما لا يحاط به، والذي فات العلماء الراسخين من معانيه أكثر من الذي حصلوا عليه، وهو مع هذا على كلماته وقراءاته تتأسس المباني، وتتحصل المعاني، فكيف ينعكس ذلك؟

وقوله: وأمّا وجه القراءة فلا يشترط فيه التواتر بحال.

يقال له لقد أخذت في توهين طريق القرآن بالعزم والقوة، ونهضت فيه بالقول والعمل والنية، لأنك قد اعتمدت أن القرآن خط وقراءة كل ذلك ظنون وأوهام، فقد أتيت بنيان الإسلام من قواعـده وقمت في هدمه أيّ قيام.

وقوله: قد قال أيمة العربية قراءة حمزة ﴿واتَّقُوا الله الذِي تُسَّائَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامِ﴾ ضعيفة، وكذلك قراءة قالون ﴿ومَحْيَايْ﴾ بإسْكَان الياء ضعيفَة جداً.

قلت: هذا من كمال جده ونصيحته حتى أخذ في توهين القـرآن بتفصيله وجملته، وهنه إجمالاً ثم ذكر على ذلك تفصيلاً. وقد جمع في هذا الكلام إلى ضعف النظر فضول العلم والجهل في النقل، وذلك أنه حكى هذا المقال عن غيره في سياق تصحيح اختياره ونص مَذْهَبِه، وفيه من الفساد أنه جعل توجيه العربية حاكماً على القراءة، وقد مر أنه حكم بجور ومخالف للعدل، وأن الطريقة المثلى أن يوقف مع القراءة حيث وقفت ثم يُفسر، كما قال سيبويه: قف حيث وقفوا ثم فسر. إن من أيمة العربية من يرى القراءتين اللتين ضعف في الكلمتين إنما هما مقتضى الأقيسة النحوية، ولا ترتبط القراءة إلى مذهب معين من مذاهب أهل العربية، وذلك أنّ الكوفيين ويونس والأخفش يرون اطراد عطف المجرور على ضمير الجر، وعليه نزلوا قراءة ﴿والأَرْحَامِ﴾ وذهب الكوفيون أيضاً إلى جواز اجتماع الساكنين مع الألف بإطلاق، فأجازوا قياساً مـطرداً إلحاق النـون الخفية المـذكورة مـع الألف، مثل اضْـرِبْنَانْ يا هندات. ورأيهم في هذا المذهب رأي يونس بن حبيب من أهل البصرة إفراط الذي في الألف، وعليه نزلوا قراءة ﴿مَحْيَايْ﴾ فأين ما قاله الشارح عن أيمة العربية وهم مختلفون في قياس المسألة؟ والذين ينكرون القياس يسلمون السماع ويبدون وجهه، كما يقول بعض البصرين في قراءة ﴿وَالأَرْحَامِ﴾ إنه على حذف الجار لقربه في الذكر، وهو سائغ في اللسان وكثير، ومنه قوله تعالى ﴿ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ والنَّـهـار وَمَا أَنْزَلَ الله مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ﴾ إلى قوله ﴿آيَاتٌ لِقَومٍ يَـعْـقِلون﴾ فآيَاتٌ على قراءة الرفع مبتدأ خبره واخْتِلَافِ على

حذف الجارّ المتقدم في قوله ﴿وفي خَلْقِكُم﴾ وفي ﴿مَحْيَايْ﴾ إنها ضعيفة جداً جهالة قويَّة جداً. ثم ذكر الحديث الذي رواه الداودي واستدل به لصحة مذهبه، وليس الاستدلال فيه إلا بكلام الداودي خاصة، وهذا قريب من وصف عياض الداودي بأنه مقارب المعرفة في العلوم، وأن علمه كان بنظره واجتهاده غير متلقٍ عن الشيوخ. وقد عابه بذلك أهل زمانه. ثم محل ذلك عند القراء على أنه حجة على الاختيار، إذ هي قراءته عليه السلام، والأخرى ألقاها وعلمها أن يثبت أنه قرأ بها، وهذا من الاحتجاج للاختيار قد ذكره القراء في غير موضع، وأخذه الشارح في هذه المواضع حجة على أصل الثبوت وليس كذلك. وقد ذكر غير الداودي حديثاً آخر في ﴿مَلْكِ يَوْمِ الدِّين﴾ أنه عليه السلام قرأ بها، ومر من كلام العلماء أن تواتر القراءات السبع من التواتر الخاص بأهل القراءات، ولا ينفي التواتر العام بجهل من جهله من النفر اليسير، إذ المقصود عدد لا يصح في نظر العقل تواطؤهم على الكذب، فكيف بالتواتر الخاص إذا جهله من جهله؟ فلا يكون جهله به حجة على من يعلمه. وأما مسألة التكفير بالقول بعدم التواتر في القراءات فقد أنكرها المجيب جملة، ورأى أن الأمر في ذلك بين يسير، وأعظم القول بالتكفير. ولقد خفي عليه من ذلك ما هو ظاهر جليّ. وكيف لا يكفِّرُ القولُ بأن القرآن عندما يقرأ ويتلى مشكوك فيه هل هو الذي أنزل من عند الله أم لا؟

وقد مرَّ الكلام في ذلك متمماً في مواضعه من هذا التقييد، ولكني أجمعه هنا معاداً مختصراً ليتضح سبيله ويتجلى دليله، والله سبحانه المستعان.

وفي المسألة شيئان، النقل والنظر. أما النقل فقد حصل التكفير بتلك النحلة وهي إدخال أخبار الآحاد في القرآن منذ نحو من ستمائة سنة في زمن التابعين. ذكر أبوعبيد الكبرى في كتابه المرسوم بكتاب **التمام في البراهين والأعلام** بسند إلى أبي بكر بن مجاهد عن خالد بن زيد الباهلي قال: حدثنا نافع بن عمر الجمحي عن عبد الله بن أبي مليكة، وهو من كبار أصحاب ابن عباس، أن عائشة كانت تقول: «إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُم» وتقول إنما هو

الكذب. قال خلاد فلقيت يحيى بن عبد الله بن أبي مليكة، فقلت له إن نافعاً حدثني عن أبي بكذا وكذا، فقال ما يضرك أن لا تكون سمعته من عائشة، نافع ثقة، وأبي ثقة عن عائشة، وما يسرني أني قرأتها ولي كذا وكذا، فقلت ولم؟ قال إنا لو وجدنا رجلاً يقرأ بما ليس في اللوحين ما كان بيننا وبينه إلا التوبة أو نضرب عنقه، نجيءُ به عن الأمة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن جبريل عليه السلام، عن الله عز وجل، وتقولون أنتم حدثنا فلان الأعرج عن فلان الأعمش، وما أدري ما هذا؟ إنما هو والله ضرب العنق، انتهى. والكلمة التي كتبت في المصحف صالحة للوجهين، لكن الوجه الذي قرأت به الجماعة تلقته الكافة عن الكافة، فهو الذي يحقق كونه بين اللوحين بالتلقي لقرائته.

والوجه الآخر خبر الواحد خارج على ما بينهما باعتبار قراءته، وقد مرَّ حمله على طريقة أخرى بضرب من القياس على ما خرج عما بينهما من أخبار الآحاد، والجامع الانفراد في رواية اللفظ بالتلاوة. وقال في موضع آخر من الكتاب المذكور: من شك في شي منه أو زعم أنه ضاع منه شيء أو التبس به سواه وجبت استتابته، فإن أصر على ذلك قتل بما يقتل به المرتد. ولا خلاف أن خبر الواحد مظنة الشك وخارج عن باب القطع، علمنا ذلك بصحة النقل ودليل الحس بما قد يقع فيه من الغلط والوهم. والقائل بأخبار الآحاد في القرآن شاك فيه ومشكك لغيره، ومن ذلك استتابة محمد بن أحمد بن شنبود المقريء من قراءته بأحرف شاذة، منها ما يوافق خط المصحف ومنها ما يخالفه، استتيب بحضرة الفقهاء والقضاة والعلماء في خلافة الراضي بمحضر وزيره علي بن مقلة، وضربه الوزير أسواطاً سبعة وتاب وعقد عليه بالتوبة سجل. والاستتابة لا تكون في الغالب إلا عن دليل بما في اعتقاد، لا عن خطأ في مسألة مناظرة باجتهاد. وذكر القصة أبو عمرو الحافظ في **الطبقات**، والقاضي أبو عبد الله القضاعي في **تاريخ الخلفاء**. وقد حكى ها هنا المقيد المجيب في كراسته عن القاضي عياض، وفيه إلمام بصحة ما أنكره ولم يتنبه له حيث أبطل القول بالتكفير جملة ورآه مخرجاً خطأ في المسألة.

ونحو هذه القصة لأبي بكر بن مقسم العطار قد كان قد اختار حروفاً خالف فيها العامة فاستتيب منها وتاب ودُرِىء عنه الضرب بشفاعة ابن مجاهد فيه، ذكرها أبوعمرو الحافظ في **الطبقات**. وقد جاءت الرواية عن مالك بضرب من يقرأ بقراءة ابن مسعود في كتاب السلطان من **العتبية**، وقد تقدمت، ومر كلام ابن رشد هناك عليها، وتوجيهه بأن خبر الآحاد لا يكون قرآناً، وإنما القرآن المقطوع بأخذ الكافة عن الكافة.

وأصل مشروعية الأدب في ذلك كون عثمان عاقب ابن مسعود على مخالفته له في مصحفه وفي قصر الناس عليه، وكون عمر لبّب هشام بن حكيم، وكان يعجل به ويساوره حتى أقعد له أمانته. ولم ينقل عن ابن شنبوذ وابن مقسم في قصتهما إلا القراءة بتلك الأحرف فحسب، ولم يحك عنهما تصريح بأنها قرآن ولا توهين لشيء من مشهور القراءات بإدخالها تحت أخبار الآحاد، فكان أمرهما في الموجب للعقوبة أخف من مذهب الشارح ومن اقتدى به.

وقد وقع للقاضي أبي بكر بن الطيب أن قال: خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية، ولصار ظنياً، ولجاز ادعاء أن القرآن دخلته الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل، وذلك يبطل الإسلام، يعني ادعاء ما ذكر، والذي يجرُّ إليه يدخل في حكمه. وقد وقع لأثير الدين أبي حيان في شرحه لتسهيل **ابن مالك** ما نصه: جميع القراءات السبع متواترة، فعلى كل قراءة منها جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، ومنكر التواتر فيها يكون في إسلامه دخل. وقول هذا المتأخر في إملائه فيه دخل لقول القاضي ذلك يبطل الإسلام. وإلى هذا كله، فكلام الأيمة في القدر المخرج عن التكفير بالخلاف الذي في البسملة في أول سورة القرآن(1) صريح في أن الباب باب كفر وإيمان.

وأما النظر فمن المعلوم من دين الأمة ضرورة أن المقروء في الصلاة

---

(1) في نسخة: «في أوائل سور القرآن». وهو أنسب.

والمحاريب في الجوامع وعلى المنابر من عهد الرسول، عليه السـلام إلى قيام الساعة هو القرآن كلام الله، عز وجل، الذي نزل به جبريل عليه السلام، على قلب محمد، صلى الله عليه وسلم، وتلقاه منه وألقاه إلى الخلق عنه على القطع والجزم. وهذا معلوم وجوب اعتقاده وافتراضه على كل مكلف من دون شك ولا ريب، ولا يصح وجوده في تلك الأصول كلها إلا الانفراد. ومن المعلوم أن قراءته لا تنفك عنه عند تلاوته ولا يخرج عن حقيقته في الصلاة ولا في غيرها، فلا يصح انفصال الذكر المنزل عنها فيمكن حفظه بتواتر إجماع دونها، كما قال الباجي وغيره، والشك فيه كفر لأنه ترك ما علم من الدين وجوب اعتقاده وافتراض الإيمان به والقطع بصحته علم ذلك من دين الأمة ضرورة. وإذا كانت قراءته غير قطعية عند القائل بذلك فالقرآن غير قطعي لضرورة التلازم، وأخبار الآحاد تدخل في الشك وتخرج عن القطع. والشك في القرآن كالتصريح بنفيه، والتصريح بنفيه كفر، كما قالوا فيمن قال القرآن كلام الله لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق، كأنه قد قال بخلق القرآن من حيث شك فيـه فقد جوزه، والواجب القطع بنفيه. فبهذه الطريقة يصير القائل بأن القراءة غير متواترة قائلاً بأن القرآن مشكوك فيه.

والمراد بالقرآن المتلو المقرو والمعجز الحجة على الخلق. يقول الله تعالى: ﴿لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾، ويقول تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ وقام في قيام (كذا) ﴿فَاقْرَؤُوا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرآن، وفاقَرؤوا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾، وقال: ﴿وقرآن الْفَجْرِ، إنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾، فجعل الصلاة قرآناً، وقال: ﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾، فهذا وجه من النظر. ووجه ثان أن القرآن حجة الله على خلقه من كافر وغيره، وأنه طريق اليقين بالدار الآخرة وأحوالها ومنازلها، ولا تقوم الحجة إلا بقطعي، وخبر الواحد ظني، فإدخال أخبار الآحاد في القرآن إخراج له عن كونه حجة على الناس وكافياً وشافياً في تيقن النبوة والدار الآخرة، وفي ذلك تكذيب للشرع، يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ وبينته باقية باجماع إلى قيام الساعة. ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾، وقال تعالى:

﴿قد جَاءَتْكُم مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُم وشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدىً ورَحْمَةٌ لِلْمُؤمِنِينَ﴾. وإلى هذا المعنى أشار كلام القاضي ابن الطيب في الكلام المتقدم حيث قال: خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج عن كونه حجة يقينية ولصار ظناً إلى قوله وذلك يبطل الإسلام. وهو معنى كلام سيف الدين في كتاب الأحكام له قال: كان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم إلقاء القرآن إلى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ثم قال: وذلك مما لا يخالف فيه أحد من المسلمين، لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام قطعاً، ومع عدم بلوغه غير التواتر إلى من لم يشاهده عليه السلام حجة قاطعة بالنسبة إليه[1] فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي، صلى الله عليه وسلم.

ووجه ثالث أن القائل بأخبار الآحاد في القرآن يضيف ذلك إلى الله صفة وكلاماً، وإلى جبريل، عليه السلام رسالة ونزولاً، وإلى النبي صلى الله عليه وسلم تلقياً وإلقاء، فيقطع على مغيبه وهو على شك فيه، وذلك فتح باب التقول على الله وعلى أمينه ورسوله، ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى الله مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَمَنْ اظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى الله كَذِباً﴾؛ وقال عليه السلام: «إِنَّ الْكَذِبَ عَلَيَّ لَيْسَ كَالْكَذِبِ عَلَى أَحَدٍ، وَالْكَذِبُ عَلَى الله لَيْسَ كَالْكَذِبِ عَلَى الْخَلْقِ». وفي الحديث «بِئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا»، أي هذه الكلمة مطية الكذب كأنها مظنته. وخبر الواحد زعمٌ كله، أفيحلُّ للمسلم أن يقول قال الله كذا وهو على شك فيه؟ أو يُحَلِّي ما يمكن أن يكون من كلام الخلق بِحِلْيَةِ كلام الرب عند التلاوة في الصلوات وفي غيرها؟ وفي الحديث: «فَضْلُ كَلَامِ الله عَلَى النَّاسِ كَفَضْلِ الله عَلَى خَلْقِهِ». ولأخبار الآحاد في القرآن تمكُّنٌ قوي في باب الشك لما تقدم من المعارض، وهو وجوب توفر الدعاوي على نقله، لأنه مما تعم به البلوى، فانصراف الهمم عن نقله بطريق التواتر يقضي بعدم صدق الآحاد في النقل، فيؤدي إلى قوة الشك، فهو مضيف إلى الله تعالى ما لا يثبت ولا يصح

---

(1) هنا اختلال في العبارة وكأنّ شيئاً سقط منها.

لقوة المعارض. وإلى هذا الوجه الثالث أرشد كلام الشيخ أبي عمر في **الاستذكار** إذ قال في القراءات التي تؤديها أخبار الآحاد إنها تقرأ رواية استشهاداً بها من غير أن يقطع على مغيبها ولا يشهد على الله بها. وهذا الحكم في القراءة الشاذة إنما هو لكونها ظنية بخبر الواحد؛ فإذا كانت القراءة كلها كذلك على ما يقوله الشارح ومن ذهب مذهبه جرت على هذا الحكم، فلا يبقى قرآن يقطع به على مغيبه، ويشهد على الله به. ونعوذ بالله من جهالة تعود إلى ضلالة. ومذهب الأبياري متمكن الدخول في هذا الباب، فإنه يقول بعدم تواتر القراءات كلها، وأنها ظنون بجملتها، واختار أن أمر المصحف مظنون، فلا يبقى بيد الاسلام من القرآن شيء معْلوم، لا مقرر[1] ولا مكتوب، فأدخل في ترتيبه وفي قدره بإمكان الزيادة فيه والنقص منه في قراءته حيث جعل ذلك كله مظنوناً ولم يجعله معلوماً. يقول تعالى: **﴿إنْ يَتَّبِعُونَ إلَّا الظَّنّ وإنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾**، فذهب مذهب الروافض والملحدة في أن القرآن في خطّه وقراءته ناكب عن طريق التواتر والقطع جميعه.

وقوله: هذه مسألة البسملة اتفقوا على عدم التكفير بالخلاف في إثباتها ونفيها.

يقال: إنهم قد اعتذروا عن عدم التكفير بما هو منظور في كلامهم، وما اعتذروا عنها حتى رأوا لزومه، وذلك العذر مفقود في القراءات الانفرادية، فتعين اللزوم وهو عين المسألة.

وقوله في الخلاف في البسملة إن الخلاف في تواتر القراءات مثلها وأيسر منها.

فيقال بينهما ما بينهما من البون، لأن القراءات إذا كانت كلها غير قطعية كان القرآن المتلو المعجز غير قطعي للتلازم العقلي لما تقدم.

---

(1) في نسخة: لا مَقْرُوٌ. وهو أنسب.

وإذا كـــان القـرآن غير قطعي دخله الشك وخرج عن أن يكون حجة على الخلق ولزم من المفاسد ما تقدم، بخلاف البسملة إذا[2] قيل إنها ليست في أوائل السور بقرآن، فليس في ذلك من المفاسد المذكورة شيء، وفيه اقتداء بكثير من السنن قولاً وعملاً مع أنها قرآن بإجماع وقطع في سورة النمل، وإنما الخلاف بقيد العمل بخلاف ما يشك فيه قراء القراءات هل هو قرآن أم من كلام الناس. ووجه ثانٍ أنه لم يثبت في القراءات كلها قول بعدم التواتر والإجماع منسوب لإمام متقدم عالم شهير على (كذا) مصرح به لا يوجد إن شاء الله. وإنما أضاف الناس ذلك مذهباً لبعض من مضى من الروافض والملحدة لمقاصد فاسدة قصدوها كفراً وضلالة. والخلاف في البسملة شهير لقوة الشبهة الاجتهادية، ولا شبهة تقتضي نفي التواتر في طريق القرآن، بل في وجوب تواتره الحجة القائمة، على أن الشافعي القائل باعتبار البسملة المكتوبة في أوائل السور، فقد قيل في تخيير مذهبه إنه لم يثبتها قرآناً قطعياً كما أثبت غيرها من الآي، وإنما أثبتها حكماً وعلماً خاصة لأدلة اقتصت ذلك عنده، فإن إثبات الشيء قرآنا بيقين وقطع حتى يكفر من خالفه إنما يحصل بالنقل المتواتر الموجب للعلم الضروري بحيث لا يسمع خلافه، حكاه المازري. وقال صاحب **اللّمع** عن الشافعية مثله. قـال الذي يقـوله أصحـاب الشافعي المحصلون منهم أنّ البسملة آية من كل سورة حكماً، أي أنه يجب علينا أن نقرأها. وحكى المشدالي ذلك كذلك عن الشافعي وغيره ممَّن ذهب إلى أنها آية في أوائل السور. ثم قال بعد حكايته لذلك: فهذه مرتبة ثالثة قاصرة عن المرتبة القطعية ومن تبعه عن المرتبة الشاذة، فأثبتها الشافعي قرآنا أي حَكَمَ لها بحكمه وأوجب العمل بذلك لقيام الدلائل الموجبة لـه، فتكتب في المصحف وتقرأ في المحاريب عملاً وحكماً لا يقيناً وقطعاً، ولا يكفَّر مخالفُهُ في ذلك. قال وبهذا يندفع الإشكال في التكفير، لأن من زاد في القرآن شيئاً أو نقص منه شيئاً فهو كافر إجماعاً، فكان يلزم تكفيرنا أو تكفير خصمنا، وهو خلاف الاجماع انتهى.

(2) في نسخة: إذْ.

فعلى هذا التأويل لا تكون البسملة عند مالك والشافعي قـرآناً لأن اختلافهما إنّما هو في الحكم والعمل خاصة كما تقدم، فيصير قول الشافعي فيها كما يقوله الحنفي في العمل بالقراءة الشاذة حكماً دون أن تكون قرآناً كأخبار الآحاد في السنن.

وقوله: ليس علم ذلك من الدين ضرورةً ولا موجباً لتكذيب المنازع بحال.

يقال: وهل الدين القطعيّ الإجماعي إلاَّ القرآن؟ وقد مر ما في وضعه من طريق الآحاد من رميه بالشك، وقد أوجب الشرع أنه كله يقين وقطع، وما في ذلك أيضاً من تكذيب الشرع في إخباره أنّه لا ريب فيه وأنه كاف في الحجة وشفاء من مرض الشُّبَه، إذ هو معلوم بهذه الصفة على القطع، معدود من ضرورة الدين علماً وعملاً وأداء يتلى في الصلوات والمحاريب والمساجد والصوامع في المحافل والمكاتب، وهو الكافي في الحجة على الخلق، الشافي من مرض القلب. يقول تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾** وقال سبحانه: **﴿قَدْ جَاءَتْكُم مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾** وهو داخل في القسم الثالث من الأمور التي يكون التكذيب بها كفراً، وهو إنكار ما علم من الدين ضرورة، لأن تواتره والإجماع عليه والعلم بأنه من عند الله من ضرورة الدين، وخبر الواحد ينافي ذلك، لأنه ينفي القطع ويوجب الشك. وقد ذم المجيب استتابة ابن شنبوذ من القراءة الشاذة، وكان ذلك بمحضر القضاة والفقهاء والعلماء، فتاب بعد أن ضرب أسواطاً فيما ذكره القضاعي، وما ذاك إلا لِمخالفته لمجرد التلاوة وخاصة فيما قد علم من الدين ضرورة.

وقد ظهر من هذا كله ما تضمنه كلامه من الدّخل في قوله هذه مسألة البسملة اتفقوا على عدم التكفير بالخلاف في إثباتها ونفيها، والخلاف في تواتر القراءات مثله أو أيسر منه، فكيف يصرح فيه بالتكفير؟ انتهى.

ويقال: أليس قد قال القاضي ابن الطيب ليست البسملة آية من القرآن

إلا في سورة النمل، لأن البسملة قطعية، قال فالخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقلّ من التفسيق. وقال ابن العربي: يكفي في أن البسملة ليست من القرآن الاختلاف فيها والقرآن لا يختلف فيه، فإن إنكار القرآن كفر. انتهى. ومن المعلوم عند أهل الأصول أن الشك في الشيء نوع من إنكاره، لأنه لا يثبت معه اليقين الواجب ثبوته، وكلام القاضي مؤذن بأن شبهة كتب البسملة في أوائل السور نزلت بالقول بأنها من القرآن عن رتبة الكفر إلى رتبة الفسق بما انتهى أنه زاد في القرآن ما لا يقطع بأنه قرآن. ومن المعلوم أن خبر الواحد لا سبيل فيه إلى القطع مع انتفاء الشبهة في قراءة كلمة لم تثبت قرآناً بيقين إما من أصلها وإمّا من شكلها وضبطها.

وقوله في الأوجه الثلاثة الأول منع كونه يؤدي إلى ذلك، والمنع كاف لأنه لم يأت على كونه يؤدي إلى ذلك بدليل يقال كيف تعقل قراءة غير مُتواترة في نفسها مع كون القرآن المقروّ متواتر الألفاظ بأعيانها، والتلازم كما سبق عقلي بما ظهر، ونقلي بما تقدم من كلام ابن الطيب والداني والباجي، إذ قد نصوا على تواتر القرآن وقراءته. والكلام إنما هو في القرآن المتلُوّ في الصلاة وغيرها، الذي هو الحجة على الأمة بجملتها، وليس الكلام في حروف مكتوبة، لأن هذا ليس موضع الحاجة في الإعجاز وقيام الحجة ووظائف التلاوة وغير ذلك من مقاصد الشريعة المتعلقة بألفاظ القرآن، فهو غني عن الدليل لوضوحه، ومع ذلك فالأدلة كثيرة قد سبقت وتقيدت، والسائل هو الذي قصر في سؤاله المكتوب إذ لم يقيدها.

وقوله في الوجه الثاني: وبيان الملازمة أن المطلوب في قراءة السبع إثبات لفظ مصحف عثمان تواتراً، واختلاف ألفاظ السبعة في تعبيرهم عن تلك الكلمات كاختلاف ألفاظ الشهداء في إثبات الحقوق المشهود بها، مع أن اختلاف الألفاظ بذلك أخف.

يقال: ليس المطلوب في القراءة إلا إثبات لفظ الرسول عليه السلام بطريق القطع كما قال يحيى بن عبدالله بن أبي مليكة نجيء به عن الأمة

عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله عز وجل. وهكذا فعل السبعة القراء، كلّ قد رفع قراءته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا إلى المصحف، ولا تجد أحداً منهم يذكر المصحف في سنده، وهذا معلوم. وكان القرآن يقتضي كلام المجيب هنا واسترساله عنده ما في المصحف، وهذا خلاف المعلوم من الدين. وما أثقل العبارة بقوله في تعبيره عن تلك الكلمات كأنَّ قراءة السبعة عبارات وليست بالقرآن، وإنما القرآن المرسوم المعبر عنها! وهو خلاف الإجماع إنما المصحف إمام ودليل في شيء دون أشياء، إمام فيما يعينه من ترتب يمنع التقديم والتأخير، ومن حَصْرٍ يمنع الزيادة والنقصان، دون ما لا يُعيّنه من كيفية النظر واللفظ. والقرآن هو الذي يتّلى ويصلّى به ويتعلم في عهد الرسول عليه السلام وبعد ذلك ثانياً في الأمة. والمطلوب تَأْدِيَتُهُ كذلك وتحصيله على ذلك، ولا يحصل من رسم المصحف ما تعينه القراءة من شكل ونقط وخفة وشدوقصر ومد. وهذا كله تبرز الكلمة في النطق قرآنا، والمطلوب هنا اللفظ الذي تعبدنا به بعينه ولا يحصله الخط الملفى، بخلاف باب الشهادة على الوجه المذكور، فإن المطلوب فيه تحصيل المعاني واتفاق الشهداء عليها من غير مبالاة بالألفاظ المحصلة لها من نقل الناقلين لها. ثم إن القُرَّاء المذكورين قد خالفوا في كثير من قراءاتهم مقتضى الرسوم يطلبونها ويظفرون بها ثم يعدلون عنها إلى غيرها. ومن ها هنا قال الداني وغيره: إنّ القراءات لا ترتبط بمقتضى الرسوم على وجه. وتأمل هنا اتفاق الأيمة المشهورين على ﴿ وَرِيشاً ﴾ في الأعراف، ولم يقرأ أحد منهم وَرِيَاشاً إلاّ في قراءة شاذة مع أنها كلها كذلك في بعض المصاحف. (   )[1] ولتتأمل قراءة ابن عامر ﴿ لإلاَفِ قُرَيْشٍ ﴾ دون ياء مع الاتفاق على رسمه بالياء وقراءته مع موافقة السنة له بإثبات الياء في الثاني إيلَافِهِمْ مثل هنا وربكم (كذا) وهكذا لا يقف مع قراءة الياء، وقد تقدمت منها جملة. فما أثقل عبارة المجيب في المعنى الذي يقتضيه بما ذكر في التفسير والتبيين! وإلى

(1) بياض بالأصل.

هذا كله، فوضع الدليل بالملزوم واللازم في كلامه مقصور على القراءات السبعة المختلفة الألفاظ مع اتفاق المعاني، ويخرج عن ذلك قراءات كثيرة للسبعة فيها اختلاف المعاني باختلاف ألفاظه، واختلاف الأوضاع بذلك وإن اتفقت المعاني بمالها، وكان وضع السؤال في القراءات السبع بمجموعها. ومما يوجه القصد إليه في السؤال القسم الذي ترك منها، فصار الجواب مقصراً عما وضع له السؤال. ثمّ التواتر في رسم المصحف فيه من المقال ما قد تقدم. وقد اختار الأبياري صاحب القول المصرح بعدم تواتر القرآن أن أمر المصحف مظنون، وقدح في الإجماع عليه لمخالفة ابن مسعود كما قد سلف، وقد جوز في رسمه أن فيه وجوهاً من الخط، وذلك أن جناية الكاتب لا تكون جناية على الله ولا على رسوله في القرآن.

وذكر الحافظ أبو عمرو في المقنع اختلافاً في عدة مواضع من الرسوم وطعنا على القول فيما وقع فيها من المنقول، فكيف يصح مع هذا كله أن تكون تلك الرسوم هي القرآن العظيم الذي هو عمدة الدين والحجة على العالمين. وقد سبق أيضاً ما وقع لمالك في رواية ابن وهب من قوله: كان الناس ولهم مصاحف، والستة الذين وصي لهم عمر كانت لهم مصاحف، وإن مصحف عثمان ذهب، فكيف يصح أن يكون مرجع القراءات كلها إلى هذا الأصل معتمداً عليه وحده في إثبات عمدة الدين وحجة المسلمين، مع أنه من الخلاف الذي فيه على هذه السبيل؟ فهل يستقيم مالك بن أنس أن القرآن قد ذهب، وقد نقل الداني وغيره آثاراً كثيرة عن السلف في النهي عن أخذ القراءة عن مصحفّي. وقال أبو الحسن السخاوي: ليست معرفة القرآن راجعة إلى المصحف المجموع والأصل المذكور، يعني أصل الرسوم. ثم قال: فلا يصح مع اشتهاره وتوفر نقلته وكثرة حفاظه أن يكون فيهم أو غيره انتهى. وذكر في تفسير السبعة الروم والترقيق والتسهيل وأضدادها والإعراب الموافق في المعنى، يقال عدا تقييد في عبارة السبعة، ولم يكن وضع السؤال على تقييد بل على إطلاق كما اقتضاه قوله إن المطلوب في قرائتهم إثبات لفظ مصحف عثمان تواتراً يدخل في هذا الاطلاق ما هو خارج بالتقييد ﴿كَمَلِكِ ومَالِكِ

ويَخْدَعُوَن ويُخَادِعُون ويَكْذِبُونَ ويُكَذِّبُونَ وَلاَ يَكْذِبُونَكَ ولا يُكَذِّبُونَكَ ﴾ وهذا كثير جداً في قراءة السبعة ليس مما قيد. ومثل ﴿ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ أو لَتَزُولُ مِنْهُ الْجِبَالُ ﴾ في القرائتين، فهما راجعان إلى إعراب فيه مخالفة في المعنى، وهو قد قيد بالموافقة. وهكذا ﴿ هَل يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ وهَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ ﴾ فما الذي يقوله في هذا كله وهو قد سئل عنه وزعم أنه أجاب فيه؟ ولا يستقيم دخوله تحت الجواب عند اختلاف المعنى والوضع في القرائتين، إذ لا يستقيم الاستدلال عليه بما ذكر من باب الشهادة المتفقة.

فإن قيل: نظير اتفاق المعنى في باب الشهادة اتفاق الرسم في باب القراءة.

فيقال: فلم قيد الاعراب بالموافقة في المعنى وقربه بروم وترقيق وتسهيل وأضدادها دون ما خرج عنها. ثم إن الخط في مواضع كثيرة يحتمل ما لم يقرأ به أو قرئى به في شذوذ لم يؤخذ به فلا يكون قرآنا باتفاق، فلم يحصر الخط قط قراءة السبعة حتى يكون لها التواتر من جهته.

ثم إن القراءة يطلب فيها لفظ المصحف تواتراً.

يقال: أي لفظ للمصحف بطريق تواتر أو غيره إنما له صورة حروف بالشكل والنقط، وذلك الشكل يصلح في كثير من المواضع لألفاظ لا يعين هو شيئاً منها، إنما يعينه نقل خارج عنها. ثم إن الكلام إنما هو في القرآن الذي هو بصفة الإعجاز والحجة على الخلق وقوام عبادة الرب، والواجب أن يكون ذلك بعينه معلوماً على القطع، والرسم بمعزل عن ذلك الوصف، فما الذي يعين تواتر خطوط رسوم إذا كان موضع الإعجاز والحجة وقوام الدين والصلاة غير متيقن ولا معلوم. وفي كتاب **الإبانة** لمكي أشياء انتحلها الأبياري وحكى هذا المجيب بعضها وألمّ بأشياء منها وهي مشكلة، والحق أن لا إشكال فيه والحمد لله. وفي كلام المجيب في مسألة التكفير شيء غريب، وهو أنه أنكر القول بتكفير من زعم أن القراءات لا يلزم تواترها، كما وقع في الخبر عن الحاكم بذلك وشنع، ثم

قال: وأمّا استدلال حكم من حكم بينهما على كفر ذي القول بعدم لزوم تواتر القراءات السبع فإنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة فمردود من ثلاثة أوجه: الوجه الثاني منها هو المعتبر، وقد نصب فيه دليلاً بالملزوم واللازم منوطاً في الترجمة بقراءة السبعة، ثم جاء بالدليل خاصاً بوجه واحد من قراءتهم لم يقع بالمخالفة فيه تكفير، والخطب فيه يسير، وهو ما يرجع من قراءتهم إلى كيفية النطق بالكلمة خاصة من إمالة وترقيق وتسهيل همزٍ وإعراب موافق في المعنى. وهذا الوجه الثاني من الوجهين اللذين قسم المجيب إليهما قراءة السبعة، والخلاف في تواتر ذلك شهير، والأمر فيه قريب، فإنه لا يعود باختلاف معنى ولا مخالفة تقع في اللفظ ولم يكن محط النزاع. والكلام الآن في الوجه الذي فيه اختلاف المعنى في القراءتين واختلاف الوضع ﴿كَمَلِكِ وَمَالِكِ، ويَخْدَعُون ويُخَادِعُونَ، ويَكْذِبُونَ ويُكَذِّبُونَ، ويَكْذِبُونَكَ ويُكَذِّبُونَكَ، وإنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ أو لَتَزُولُ مِنْهُ﴾ بالقراءتين المختلفتين في المعنى، ﴿وَهَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ بقراءتين كذلك وجرّ إلى النزاع في ذلك، ﴿وَجَنَّاتٍ﴾ في الأنعام كما سبق في السؤال، والنصب في السبع والرفع خارج عنها معدود في الشواذ، فجاء الاستدلال من المجيب في الجواب في غير ما وقع فيه الكلام في السؤال.

فعلى الوجه الثاني من كلام المجيب بني الدليل من أصله وعينه بذكر الروم والترقيق والتسهيل وإعراب الموافق في المعنى، ولفق فيه رجوعه إلى حكم التواتر بوجه ما، وظهر منه تسليم التكفير لولا ذلك التلفيق لما كان يؤدي إليه من عدم تواتر القرآن، وقد سبق له تسليم التواتر في الوجه الأول، وفيه وقعت المخالفة والمنازعة، ولا يتلفق فيه للمجيب ما تلفق في الوجه الثاني جعله هو مردوداً لذلك التقييد في كلامه، فإذا يلزم من تلك المخالفة فيه على الظاهر عدم تواتر ما هو قرآن وتسليم تكفير المخالف فيه لانحصار المخلص من التكفير في ذلك وعدم اطراده، فيكون المجيب بحكم هذا الظاهر من كلامه قائلاً بتكفير المخالف فيما خرج عن الوجه الثاني، وقد كان السائل المخالف قد سري عنده حين تلقى من المجيب مقاله، ثم إذا تأمله وجده عليه

لاله. ويلزم المجيب بمقتضى دليله أن ما كان من القراءة الشاذة من إعراب موافق في المعنى لقراءة السبعة أو نحو ذلك مما هو من ذلك الوجه الثاني هو على حكم التواتر بموافقته الخط المتواتر، إذ لا فرق على ذلك النظر بين قراءة السبعة وغيرهم، والناس يعدون ذلك في الشواذ كقراءة الرفع في ﴿وَجَنَّاتٌ﴾ في الأنعام، والنصب في قوله: ﴿والزَّانِيَةَ والزَّانِيَ، والسَّارِقَةَ والسَّارِقَ، وهُنَّ أَطْهَرَ لَكُم﴾ولا يجتمع شذوذ مع حكم التواتر. والمجيب قد أنكر التكفير جملة كما سبق، وجعل في كلامه الإعراب المختلف في القراءتين مع اتفاق المعنى من باب الإمالة وتسهيل الهمز والترقيق والروم وكيفية الوقف مِمَّا قد يتعذر فيه العلم بالتواتر، وليس الإعراب كذلك، لأن الأيمة قد نقلو اتفاق العامة عليه في مواضع ،نحو﴿وَالسَّارِقُ السَّارِقَةُ﴾ وماذكر معه. قال سيبويه أبت العامة إلاَّ الرَّفع، وهكذا في كلام غيره من الأيمة. وهذا بعض ما يدل على أن موافقة الخط بمعْزل عن حكم التواتر عندهم.

وقوله في الوجه الثالث إنَّ الوجهين الأولين شبهتان تمنعان.

يقال: قد رفع المجيب الحكم بعدم التكفير في المسألة حتى جعله واضح البرهان والحجة، ثم إنه نزل به حتى جعله مستنداً إلى شبهة. وقد ظهر مما تقرر أن الوجهين لَيْسَا بمانعين ولا شبهتين. وقد مرَّ أن تواتر القرآن ضروري في الدين، وعمدة المسلمين، وأنه لا يصح تواتره في نفسه إلا بتواتر قراءته. والأوجه الثلاثة التي لفقها المجيب هي تلفيق لا يحصل معناه، وكتاب الأبياري الذي وقع فيه التصريح بانتفاء التواتر على القراءات، هو إلى كتاب جهل أقرب منه إلى كتاب علم، وقد ظهر فيه مصداق ذلك من فساد المعاني وتداعي المباني واضطراب الكلام واختلاف المقال، والعدول في المسألة عن القصد، والتحامل على الأيمة بالرد، والجهل بمشهور القول الذي لا يجهله أحد. وناهيك من رجل يجعل حال الأيمة السبعة في تلقي الناس منهم والأخذ عنهم حتى قال إنهم لم ينقل جهات قراءة نافع عنه إلاَّ وَرْشٌ وقالون؛ وكذلك قراءة أبي عمرو لم ينقلها عنه إلا السوسي والدوري وهو يقول في خطبته في توحيد الباري تعالى ما نصه: هو الواحد في ذاته لا يقبل الانقسام،

المخصوص بصفاته ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، العالم المنفرد بخلق الخلائق وأعمالهم، فلا شريك له عند أهل الاسلام؛ فساق كلمة التوحيد بنفي الشريك مساق الدعوى مضافة إلى مدعيها، فخص العموم وأطلق الاطلاق الواجب فيها. وخصه بصفاته، يقال له من الذي خصه بها؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقال أيضاً في الخطبة: إن عذَّب فبِعَدْله لا لتشهِّي ولا انتقام، فنفى عن الله صفة الانتقام الثابتة بنصّ القرآن في قوله ﴿عَزِيزٌ ذُو انْتِقَام﴾ مع أنه في صدر الخطبة قد وصف الباري جل وعز بقوله: ذون العزة والانتقام، على أن خطبة ذلك الكتاب كلها قد اشتملت من الغي والتعسف والألفاظ السالكة مسلك التكلف على ما تستثقله الأسماع، وتمجه الطباع، ويقر له[1] أهل ميدان البلاغة باتساع الباع. وشأنه في ذلك التأليف النزاع إلى الرد على الإمام، بأوهام وأضغاث أحلام، كقول الإمام الكَلِمُ جمع كَلِمَة، كالنَّبِق والنَّبِقة واللَّبِنِ واللَّبِنَة. قال الشارح: هذا محل غامض في علم العربية فقد يكون الاسم جمعاً كما ذكر، وقد يكون مفرداً يدل على الجنس، فليس قولنا نَبِق كقولنا كَلِم، إذ نقول نَبِق طيِّب أو حسن، ولا تقول كلم حسن إشعاراً للفظ بالجمع.

فتأمَّل فساد هذا الكلام بعدما قدمه من المقال والتهويل! واستعد له بمقدمات البيان والتحصيل! وهي مسألة لا يجهلها صغار النشأة ولا ضعفاء الطلبة. يقول تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ وقال: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، فالنَّبِق والْكَلِم يتَّحدُ عند أهل العربية حكمهما، وخفي عنه الغامض بالتفرقة بينهما. وفي التأليف المذكور من هذا ونحوه كثير يستوي في إدراكه الأعمى والبصير، وليس الغرض من هذا التعريف بالكتب منقصة ولا مذمَّة، وإنما ينصرف القصد فيه إلى الذب عن المسألة والرد على من رد على الأيمة، والابتعاد عن قبول كلام في القرآن يخالف ما درجت عليه الأمة، حتى لا يعتمد الناظر فيه عليه، ولا يثق بما لديه. والله سبحانه وليّ التوفيق، إلى سواء الطريق.

---

(1) يقتضي السياق أن تكون هذه الجملة منفية لا مثبتة.

[مسألة في بيان تواتر القرآن، والفرق بين القرآن والقراءات]
[لمحمد الكناني المعروف بالقيجاطي]

وللشيخ الأستاذ المقرىء الخطيب البليغ الإمام أبي عبدالله محمد بن محمد بن علي الكناني المعروف بالقيجاطي في معنى ما تقدم مقالة مفيدة رأيت إثباتها هنا حرصاً على مزيد فائدة، نصها: **مسألة في بيان تواتر القرآن، والفرق بين القرآن والقراءات**، وهي مسألة جليلة خطيرة شهيرة عند أهل العلم بحيث لا تخفى، وقد خفيت على كثير من المتأخرين فاعتقدوا الأمر على خلاف ما هو عليه لجهلهم بعلم صناعات القراءات، فضلوا وأضلوا، وأثبتوا من القراءات الصحيحة المعمول بها المجمع عليها بعضاً من كل، وسموا ما أثبتوا من ذلك بالقراءات السبع، واعتقدوا فيما أثبتوه من ذلك أنه القرآن المتواتر وأن ما خرج عنه شاذ متروك، وهي قاصمة ـ أعاذنا الله منها ـ والقرآن المتواتر عند علماء الاسلام غير القراءات، ومن وقف تواتر القرآن على تواتر القراءات فهو جاهل بالقرآن وبالقراءات وبما أجمع عليه العلماء، ويلزمه عدم تواتر القرآن لزوماً لا انفكاك له عنه لإجماع أيمة المسلمين على أن طرق نقل القراءات إنما هي الأسانيد الصحيحة من طرف الآحاد الثقات العلماء المتصلة أسانيدهم بالرسول عليه السلام، مع موافقة مصحف من المصاحف التي وجهها عثمان رضي الله عنه إلى البلدان، ومن ادعى زيادة على هذا وزعم أن القراءة لا تقبل إلا إذا تواتر نقلها فقد افترى على الله وعلى رسوله وعلى أيمة المسلمين وخالف إجماعهم. قال الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه المسمى **بالرحلة الصغرى**: وقد نقل القرآن نقل تواتر يوجب العلم ويقطع العذر، وقراءته نقلت نقل آحاد، وقد بينا ذلك في تفسير قوله: «**أُنْزِلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ**» انتهى. وقال الأستاذ أبو علي الزبيدي في كتابه المسمى **بإِبْدَاءِ الْخفي، في سقطات ابن القرطبي**: وقد ثبت أن القرآن منقول تواتراً وأن القراءة منقولة آحاداً، ولا ارتباط بينهما في حكم النقل؛ والقراءات فروع تتعلق بالقرآن، فلم يلزم في القرآن أن يكون منقولاً نقل الآحاد وإن كانت القراءات المتعلقة منقولة نقل الآحاد انتهى.

القرآن هو الكلام المعجز المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم المقرُوٌّ على وجه واحد فأكثر من وجوه الأحرف السبعة التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن القرآن أنزل عليها في قوله: **أُنْـزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْـرُفٍ،** المدلول عليه بخط المصاحف التي بأيدي الأمة. ولما كان الخط الدال على القرآن واحداً كمدلوله لَزِمَ من تواتر المدلول عليه تواتر الدليل. ولو لم يكن الدليل متواتراً لم يعقل تواتر المدلول عليه من جهة ذلك الدليل ولما كانت القراءة متعددة والمقرُوٌّ واحداً لم يلزم من تواتر المقروّ تواتر القراءات. ومن ادّعى قراءة متواترة أو قراءات فعليه أن يعينها غير محتاجة إلى إسناد، لأنّ المتواتر لا يحتاج فيه إلى إسناد، ولا يصحُّ له أن يستدل على صحة دعواه بتواتر القرآن لأنه واحد والقراءات متعددة. ولما كان القرآن واحداً صحّ نقله تواتراً لتوفر الدعاوى على نقله. ولما كانت القراءات متعددة متشعبة ولم يتعرض الصحابة لتعيين شيء منها، نقل الناس ما أثبته الصحابة تواتراً لاتحاده وتعذّر ما لم يثبتوه على ذلك الوجه لتشعبه وكثرته وتخيير الأمة في القراءة بما شاءت منه من غير إلزام لنقله بجملته، فلجأ الناس إلى نقل ذلك بالأسانيد من طرق الآحاد. فكل ما صح إسناده عن إمام موثوق بعلمه وصحة إسناده صح العمل به، وما لم يكن كذلك فشاذ متروك. وما صح إسناده على الوجه المذكور قسمان: قسم اشتهر بين الناس وكثر تداوله فيما بينهم، وقسم لم يبلغ ذلك المبلغ، فسمي المتأخرون من علماء الصنعة القسم الثاني شاذاً، ولم يريدوا بذلك منع العمل به لمن صح عنده إسناده وإنما أرادوا التفرقة في التسمية بين المشهور وغيره، وهذا الذي ذكرته لك إجماع من علماء صنعة القراءات، فاعلمه! وبالله التوفيق.

اعلم ـ وفّقني الله وإياك ـ أن القرآن مَقْرُوٌّ مكتوب حقيقة، فقد تضمّن هذا القول حقائق أربعة: قراءةً، ومقرُوّاً، وكتابةً، ومكتوباً. فالقراءة عبارة عن الأحرف السبعة التي لقّنها جبريل عليه السلام مدلولاً بها على كلامه سبحانه الذي أنزله للإعجاز؛ والمقرُوٌّ كلام الله القديم الذي أنزل به جبريل عليه السلام على الأحرف السبعة؛ والكتابة عبارة عن الرسوم المخطوطة التي

وضعها الصحابة رضي الله عنهم في مصحف الإمام المجمع عليه؛ والمكتوب كلام الله القديم المدلول عليه بِصُوَرِ تلك الرسوم المجمع عليها، وهي متّحدة، ولما كانت كذلك توفّرت الدواعي على نقلها، فنقلها الناس تواتراً بقرائتهم وكتابتهم، إذ لا يجوز لهم أن يقرؤوا قراءة تخالف صور الخط ولا أن يكتبوا كتابة مخالفة للرسوم التي وضعها الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في المصاحف المجمع عليها. فالمكتوب متواتر بتواتر نقل دليله المتّحد؛ والمقروُّ هو المكتوب بعينه فهو متواتر وإن كانت قرائته منقولة بالأسانيد من طرف الآحاد، وإنما لم تتواتر القراءة كما تواترت الكتابة لأن الله أنزلها متعدّدة طرائق، كل طريقة منها مستقلّة في نفسها غير مفتقرة إلى غيرها في المقصد التي أنزلت له، وهو الدلالة على الكلام الذي أَنْزَلَ اللهُ عز وجل للإعجاز بسورة منه، وخيَّر الله الأمة أن يقرؤوا بما شاؤوا من تلك الطُّرُق، إذ كلها متساوٍ في الدلالة على الكلام المعجز، فنقلها الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم مشافهة، كل واحد منهم نقل عنه ما لقنه منها، ولم يلقنّها الرسول صلى الله عليه وسلم بجملتها لكل واحد من الصحابة، والواقع المعلوم يدل على صحة ما ذكرته لك، لأن الله تعالى جعلها طرائق متعدّدة توسعة على الأمة رحمة منه سبحانه لهم، فحفظ كل واحد من الصحابة الوجه الذي لقَّنه الرسول عليه السلام، فصار ينسب إليه بلفظ الحرف، فيقال حرف ابن مسعود وحرف أُبيّ، وحرف زيد بن ثابت، وكذلك سائرهم. ولم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بهذه التوسعة التي نزلت من عند الله حتى وقع الاختلاف فترافعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، **فَقَالَ لِكُلِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ: إقْرَأْ! فَقَرَأَ، فَقَالَ لَهُ أَصبْتَ.** قال الحافظ: معنى هذا الحديث أن كل حرف من الأحرف التي أنزل القرآن عليها كالأخر في كونه كلام الله تعالى الذي تكلّم به وأنزله على رسوله، وأن الله سبحانه قد جعل فيه جميع ما جعله في غيره من أنه ﴿**مُبَارَكٌ** وأنه **شِفَاء لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدىً وَرَحْمَة للمؤمنين**﴾، وأنه ﴿**عربيّ مبين**﴾، وأنه ﴿**لَا يأتيه الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِه**﴾، وأنّ قارئه يصيب على أحد الأحرف السبعة من الثواب على قرائته ما يصيب القارىء على غيره

منها. وكذا قوله كاف أي يشفي من التمس علمه وحكمته، ويكفي من التمس بتلاوته الفضيلة والثواب، كما يشفي ويكفي غيره من سائر الأحرف الباقية. انتهى. فنقل الصحابة تلك الأحرف على الوجه الذي ذكرناه، ونقلها عنهم التابعون، ونقلها عنهم من بعدهم بالأسانيد الصحيحة عن الثقات العدول المتّصلة أسانيدهم بالرسول عليه السلام. فاستقرّ المتأخّرون من أهل الأداء من كلام المتقدّمين، وهم الأيمّة المرجوع إليهم في تحصيل هذا الفن، على شروط أربعة لا تصح القراءة إلا بها، وهي ثبوت الرواية بنقل العدل الثقة المشهور عن مثله، وجريانها على فصيح كلام العرب، وأن لا يكون معناها مضاداً لمعاني القراءات المجمع عليها[1]. وهذا كله يفتقر إلى شرح، وبيان شرحنا له في موضوع غير هذا.

ولنذكر هنا نصوص الأيمة على صحة ما قرّرناه من أن القراءة غيرُ المَقْرّو:قال الإمام أبوبكر بْن الأنباري في كتابه المسمّى **بالإبانة** على معنى الكلام وحقيقته والفرق بين التلاوة والمتلوّ:

إنْ قال قائل: ما الدليل على أن التلاوة غير المتلوّ وأحكامها مفترقة؟.

قيل له: الأدلّة على ذلك كثيرة، ونحن نختصر منها ما ييسر الله تعالى وما يقرب من فهم سامعيه وما لا يخفى إلا على من أراد الله ضلاله وعمى قلبه، أسأل الله تعالى السلامة، فذكر جملة من الأدلّة إلى أن قال: ودليل آخر وهو ما روي عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أنه قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أَقْرَؤُهَا عليه، وساق الحديث إلى آخره، ثم قال: هذا حديثٌ ثَابِتٌ لا يرتاب في صحته، وقد أخبر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن القرآن الذي هو واحد أنزل على سبع طرائق من القراءات، ولا خلاف بين الناس أن كل واحدة من الطرائق التي أنزل عليها القرآن غير الأخرى وأنه لو حلف حالف أن يقرأ لأبي عمر فقرأ لنافع لم يحنث، وأنه لو حلف أن لا يقرأ لأحدهما فقرأ ما يقرؤه غيره كان حانثاً

(1) لم يذكر الشرط الرابع، ولعلّه سقط من النسخ.

بإجماع. ولا شك في استحالة كون الواحد سبعة، وكون الشيء غَيْراً لنفسه، وكون الحالف بارّاً لما حلف إلا بفعله، وهذا دليل في كون القراءة غير المَقْرُوّ. انتهى.

وقال الإمام أبوبكر بن فورك ـ رحمه الله ـ **في شرح أصول أوائل الأدلّة:**

إن قال قائل بماذا تفرّقون بين القراءة والمقرو؟.

قيل: الفرق بينهما من وجوه، أَحَدُهَما أن المقرُوَّ كلام الله القديم، والقراءات هي الأصوات والحروف الحادثة التي توجد بمخارجها وأصواتها.

فإن قيل فإن الناس يقولون لهذه القراءة إنما هي القرآن، فتقولون إن القرآن قرآنان أو قرآن واحد؟.

قيل: بل نقول إن القرآن واحد، وهو كلام الله تعالى المقرُوُّ بهذه القراءة، وهذه القراءة تسمّى قرآناً من حيث كانت قراءة له، كما تسمّى الدلالة على العلم علماً، والدلالة على القدرة قدرة. ومما يبيّن لك الفرق بين القراءة والمقروّ أن القراءة مختلفة معدودة متغايرة، والمقروّ واحد غير متغاير، فلذلك يقال القراءات سبع والكلام واحد.

فإن قال: فهل يقولون لكلام الله تعالى إنه مكتوب على الحقيقة؟.

قيل له نعم! والمعنى في ذلك أن كتابته قد وجدت له، والكتابة هي رسوم دالة على الكلام يفهم بها الكلام ويحصل الكلام بها مكتوباً على هذا الوجه.

فإن قال: فهل للكلام حدّ يجمع ويمنع؟.

قيل له نعم! وهو المسموع المفهوم من غير أمارة وضعت ولا دلالة نصبت.

فإن قال: أفتقولون لكلام الله مسموع مفهوم؟.

قيل له نعم! وكذلك نقول إنه مكتوب ومحفوظ ومقروٌ على الحقيقة بقراءة توجد في القارىء، وبكتابة توجد في الكاتب، وبحفظ يوجد في الحافظ، وبتلاوة توجد في التالي. والكتابات والتلاوات والاسماع والحفوظ مخلوقة مفعولة، والمتلوّ المكتوب المسموع المحفوظ بها غير مخلوق، وهذا كما تقول إن العبادات والطاعات والأذكار كلها مخلوقة، والمعبود المطاع المذكور بها غير مخلوق. انتهى.

وروى القاسم[1] بن سلام عن إبراهيم النخعي ما يشدّ ما ذكرته لك ويعضده، قال حدّثنا هشيم، قال أخبرنا مغيرة عن إبراهيم أنه كان يكره نقط المصاحف ويقول: جرّدوا القرآن لا تخلطوا به ما ليس منه، أي من القراءات المدلول عليها بالنقط، لأن الصحابة لم يجمعوا عليها كما أجمعوا على المصاحف المنقولة نقل التواتر، وإنما نقلت القراءات بالأسانيد من طرق الآحاد. فهو نص على أن القرآن غير القراءات، فأمر بتجريده منها، ونهى عن خلطها به. وأطلق هنا القرآن على الصور المكتوبة بين الدفّتين، وهي التي نقلها الناس تواتراً قرناً بعد قرن. وهذا نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلّم أنه «نَهَى أَنْ يُسَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوّ». وقال الإمام أبوبكر بن فورك: إنما أراد بذلك المصحف، وتسميته قرآناً مجاز، والحقيقة من ذلك أن القرآن مكتوب فيه، والشيء قد يسمّى باسم ما يكتب فيه، كما قال الله سبحانه ﴿هَلْ عِنْدَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾، وأراد بذلك الكتب التي كتب فيها، فسمّاها علماً على أنّ العلم مكتوب فيها، وكذلك يسمّى المصحف قرآناً على أن القرآن مكتوب فيه.

وقال أبوبكر بن سابق في كتاب **الحدود**: يقال قارىء وقراءة وتالي وتلاوة ومتلوّ، حدّ القارىء من له قراءة، وحدّ التالي من له تلاوة، وحدّ القراءة والتلاوة ما اشتقّ لمن قام به اسم قارىء وتال، وهذا بيّن لتميزه عن المقرُوّ

(1) في المطبوعة الحجرية: «ابن القاسم»، وهو تصحيف، إذ المقصود: القاسم بن سلام الهروي الشهير مؤلّف كتاب فضائل القرآن وغيره.

القديم، إذ لا يصح قيام المقرو بالقارىء كما لا يصحّ قيام العبادة بالمعبود وقيام الذكر بالمذكور، ومن لم يفرّق بين القراءة والمقرُوّ فإنه من جملة البهائم. حدّ المقرُوّ ما تعلّقت به القراءة، وحدّ المتلو ما تعلّقت به التلاوة؛ فعلى هذا القراءة غير المقروّ والذكر غير المذكور.

وقال الإمام أبوعلي ناصر الدين المشدالي:

إن قيل: كلام الله تعالى هل هو مسموع أم لا؟.

قلنا: هو مسموع، لأن المسموع ما يقع به العلم من جهة الحاسة التي فيها السمع، فكل ما يقع به العلم عن حاسة السمع كان مسموعاً. ثم قال: وكلام الله مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور، وليس حالاً في المصاحف وليس قائماً بقلب، والكتابة يعبّر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبّر بها عن حركات الأحرف المرسومة والأسطر المرقومة، وكلها حوادث، ومدلول الخطوط والألفاظ والمفهوم منها الكلام القديم، كما يقال الله مكتوب ومذكور، وكذلك القول في القراءة والمقروّ انتهى.

وقال القيجاطي: المذكور في جزء ضاع أوله، ومن وقف عليه فليثبته بين هذا الصفح وبين الصفح يمنته ليتّصل الكلام بعضه ببعض، ونصه: فإن أتى بنص مشهور ومعلوم الصحة قبل منه ما زاد ولم يجز ردّه، فكلّ ما كان من هذا القبيل فداخل في المشهور عند الأيمة، وما خرج عن المشهور أطلق عليه المتأخّرون اسم الشذوذ، وهو عندهم قسمان:

قسم جارٍ مجرى المشهور في وجوب القول والعمل به بإجماع من الأيمة كقراءة أبي جعفر يزيد بن القعقاع وشيبة بن نصاح، وهما من شيوخ نافع قارىء المدينة، وحميد بن قيس الأعرج، ويعقوب الحضرمي، وشيخه سلام، وأيوب بن المتوكّل، وخلف بن هشام البزّار، ومحمد بن عيسى الأصبهاني، وأبي بحيرة، وأبي عبيد القاسم بن سلام وأبي حاتم السجستاني، وغير هؤلاء ممن يطول ذكرهم، لا خلاف بين الأيمة في قبول قراءة هؤلاء إذا صحّت بالأسانيد الصحيحة.

القسم الثاني: اختلف المتأخّرون في قبوله وصحة العمل به، فذهب الحافظ أبوعمرو إلى عدم قبوله، فمن هؤلاء محمد بن عبد الرحمان بن محيص المكّي، ومحمد بن السبيع اليماني، وإبراهيم بن أبي عبلة، وأبوالمرهسم (كذا)، فهؤلاء كثيرون جداً اختصرت أسماءهم، وهم أصحاب اختيارات ردّ الحافظ اختياراتهم وزعم أنه لا تتّصل أسانيدهم. ومن هذا القبيل عند محمد بن جرير الطبري عبد الله بن عامر اليحصبي، وهو واحد من الأيمة السبعة المشهورين زعم ابن جرير أنه لا يصحّ اتصال سنده، وخالفه الأيمة في ذلك لإجماع أهل الشام على الأخذ عمن يسند قراءته إليه. قال الحافظ: ولم يجمعوا على ذلك إلا لعلمهم بصحة اتصال سنده، ومعلوم عند أيمة القراءات أدلّة كل دليل منها مستقلّ غير مفتقر إلى غيره، ينوب كل واحد منها مناب صاحبه. فلو اتفقت الأمة على قراءة واحدة وتركوا القراءات لم يلحق القرآن بسبب ذلك اختلال ولا نقص، فلو كانت القراءات أبعاضاً لا ختلّ القرآن باختلال شيء منها، كما لو اختلّت سورة من السور المرسومة بين الدفّتين لاختلّ القرآن باختلالها. وفي الإجماع على عدم اختلال القرآن باختلال بعض القراءات دليل قاطع على أن القراءات ليست بأبعاض للقرآن. وأيضاً فلو كانت أبعاضاً لكانت محصورة كانحصار السور المرسومة بين الدفّتين، وللزم استيفاؤها بالقراءة لمن قصد قراءة القرآن كله حتى يختمه، وأن يكون بعض القرآن مشهوراً وبعضه شاذاً، وأن يكون بعضه متواتراً وبعضه غير مُتواتر. وهذا كله مخالف للإجماع. وإن كان أراد بقوله لكان بعض القراءة غير متواتر السور المكتوبة التي اختلف القرّاء فيها على وجهين فأكثر لم يصحّ أيضاً، لأن تواتر السور لا يتوقف على تواتر القراءات السبع لأنها متواترة بقراءة الأمة كلها مشهورها وشاذها صحيحها وسقيمها. وقد فرّق أبو المعالي بين تواتر القرآن وتواتر القراءات، فزعم أن ما يتواتر قسمان: قسم تعمّ به البلوى، وقسم يختصّ ببعض الناس دون سائرهم؛ فما يتواتر مما تعمّ به البلوى يتلقّاه الكافة عن الكافة، ومن هذا القسم تواتر القرآن؛ وما لا تعمّ به البلوى إذا تَواتَر تواتر عند أهله كأهل

الصنائع يختصّ كل صناعة بتواتر أمر لا يتواتر عند غيرهم؛ ومن هذا القسم عنده القراءات إنما تتواتر عند القرّاء. وما قاله صحيح لأن القراءة ليست بمتواترة عند أهلها، وهم أيمة القراءة، لأنها مفتقرة عندهم إلى الأسانيد من طريق الآحاد الثقات، فإن صحّ الإسناد صحّت القراءة وإلا فلا. وما خالف المصحف فهل يعتقد فيه أنه قراءة؟ أو يعتقد فيه غير ذلك؟ فذهب الأكابر من أيمة القرّاء والمحدثين أنه قراءة، فقد أثبت البخاري ومسلم والترمذي في القراءات الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنه قرأ: «**إنّي أَنَا الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِين**»، وقال هذا حديث صحيح. وروي من طريق ابن عباس عن أبيّ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ في ﴿**عَيْنٍ حَمِئَة**﴾ ولم يصحّح رفعها وقال الصحيح وقف هذه القراءة على ابن عباس، والدليل على ذلك أن معاوية نازعه فَارْتَفعا إلى كعب، قال فلو كان عنده في ذلك رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لَاسْتغنى بروايته عن النبي صلى الله عليه وسلم عن كعب. وذهب الأصوليون إلى أن ما جاء من ذلك ليس بقراءة، وإنما هو تفسير أو وهم ممن رواه، وحجّتهم في ذلك أن القرآن لا يثبت بأخبار الآحاد، وإذا لم يكن قراءة فلا يسمّى قرآناً، ومن اعتقد في ذلك أنه قرآن سمّاه قرآناً على جهة المجاز كسائر القراءات، ولا يلزم من ذلك قرآن غير متواتر، لأن القراءة غير القرآن، والقرآن متواتر من غير ذلك الدليل المخالف للمصاحف.

واعلم أنه ليس يقع لأحد من أيمة الأصوليين تصريح بتواتر القراءات وتوقّف تواتر القرآن على تواترها كما وقع لابن الحاجب، لكن وقع لأبي المعاني في **البرهان** أن نسبة تواتر القراءات للقرّاء وهم، وهُمْ برآء مما أضافوه إليهم وقد ردّ عليه أبو الحسن الأنباري فقال: قول الإمام غير صحيح، واعتماد القرّاء في نقل القراءات على الأسانيد من طرق الآحاد الثقات المتصلة أسانيدهم بالرسول عليه السلام مع موافقة خط المصحف الإمام وموافقة العربية انتهى.

ومعلوم عند الأصوليين وغيرهم أن الخبر المتواتر يحصل لمن تلقاه من المخبرين علماً ضرورياً يجده في نفسه ويلزمه لزوماً لا يمكنه الخروج عنه من

غير فكر ولا رويـة، وهكذا القرآن عند جميع الأمة جملة وتفصيلاً. فمن استدلّ على ثبوت ذلك أو لشيء منه بدليل ظنّي فقد خرج عن جملة العقلاء. فلو كانت القراءات بعض القرآن على ما يفهم من دليل ابن الحاجب لوقع للناس بها العلم الضروري كما يقع لهم بسور القرآن وكلمه الثابتة بين الدفّتين ولم يفتقر في ذلك إلى استدلال. فلو قال قائل سورة البقرة متواترة لنا ولو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر لكان خللاً من الكلام غير مألوف، فكذلك قوله القراءات السبع متواترة إذا أضفتها إلى القرآن على أنها بعضه، لأن سبيلها سبيل كلمات الفاتحة الثابتة بين الدفّتين، والاستدلال عليها بمثل دليل ابن الحاجب عبث من القول، فكذلك الاستدلال على كلمات القراءات إذ جعلها بعض القرآن من غير فرق. فتأمّل ذلك واعلم أن ابن الحاجب يلزمه بمقتضى دليله على تواتر القراءات السبع عدم تواتر القرآن والقراءات! بيان ذلك أنه حكم بتواتر القراءات السبع وجعل تواتر بعض القرآن متوقّفاً على تواترها، وتواترها مستفاد من العلم بتواتر القرآن، ولا يحصل العلم بتواتر القرآن على ما يقتضيه دليله إلا بعد حصول العلم بتواتر ذلك البعض المذكور المتوقّف تواتره على تواتر القراءات، فلا يحصل العلم بتواتر القرآن ولا بتواتر القراءات انتهى.

[مذاكّرات ومناقشات في القراءات بين مقرئين أندلسيين]

وسئل الإمام الأستاذ الحافظ أبو محمد بن عبد الله بن الحسن القرطبي عن مسائل على جهة المذاكرة.

فأجاب فيها على ما عنده على ما ظهر له، فوقع ذلك إلى الأستاذ أبي علي الرندي فناقشه في بعضها.

وهذا نصّ كلام أبي علي، قال رحمه الله: وبعد فإن بعض المقرئين المنتحلين صناعة الإقراء بمالقة ممن انتصب إلى الأستاذية وأقعد نفسه مقعد الأشياخ، عثرنا له على مكتوب قصد فيه مجاوبة من سأله المذاكرة في مسائل، فكتب إليه هذا المقرىء المذكور مجاوباً له فيما سأل. قال الأستاذ

أبـو علي وهذا نص كـلامه: قـال عبد الله بن الحسن الأنصـاري القرطبي ـ وفّقني الله وإياك، ووقاك ما تكْرَهُهُ ورعاك ـ: وبعد، فإنه اتصل بي كتابك تسأل فيه المذاكرة في المسائل التي رسمت فيها، وأنا أذكر لك ما عندي فيها وما يحضرني ذكره إن شاء الله. فذكر مسألة من القرآن سأله السائل عن إعرابها، ومسألة أخرى سأله السائل عن معناها، ثم قال: وأمّا قولك في القرآن أيحتاج فيه إلى الإسناد؟ فالذي عندي في ذلك أنه يحتاج فيه إلى الإسناد. والدليل على ذلك أن القراءات لا تثبت إلا بالأسانيد، وهي منقولة نقل الآحاد، وذلك يقضي بأن القرآن يحتاج فيه إلى الاسناد، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء انتهى. فناقشه الأستاذ أبو علي في المسألة الأولى وفي الثانية، ثم قال: وأمّا ما ذهب إليه في المسألة الثالثة أن القرآن يحتاج فيه إلى الإسناد فأمر عظيم، وخطب جسيم، عمد هذا المتعسّف المتكلّم فيما لا يعلم المتعاطي ما لا يحسن إلى الآية الكبرى والمعجزة العظمى التي هي منقولة إلينا تواتراً فجعلها منقولة بالإسناد فهي منقولة آحاداً، وبنقلها آحاداً لا تثبت أصلاً ولا يحصل العلم بها قطعاً، وبنقلها تواتراً ثبتتْ على القطع، ويحصل العلم بها في حق من لم ير الرسول صلى الله عليه وسلم ولا سمع القرآن منه، لأن مَنْ رأى الرسول صلى الله عليه وسلم وسمع القرآن منه قد حصل له الأمر بالعيان وثبت عنده بالمشاهدة فلا يحتاج بذلك إلى الإخبار؛ وأما من لم ير الرسول صلى الله عليه وسلم ولا سمع القرآن منه فيما مضى من الأعصار إلى عصرنا هذا، فلا تثبت هذه المعجزة في حقّه إلا بالنقل المتواتر. وأما النقل الذي يقال فيه فلان عن فلان فلا يتضمّن العلم، وإنما يتضمّن غلبة الظن، فصدق الناقلين إذا كانوا عدولاً بمنزلة الشهود إذا شهدوا عند الحاكم غلب على الظن صدقهم إذا كانوا عدولاً ولم يقطع بصدقهم، فالقرآن الذي هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلّم التي تحدّى بها لم تثبت في حقنا إلا بالنقل المتواتر الذي هو نقل الكافة عن الكافة فقد حصل لنا علماً وثبت عندنا قطعاً مجيء القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلّم، وعلمنا بالتواتر أنه تحدّى به الناس ودعاهم إلى معارضته فلم يقدروا على ذلك، وعلمنا كونه

معجزة له حيث كان على أسلوبٍ غير الأسلوب المألوف المعتاد في لسان العرب يعجز الفصحاء عن معارضته، وبما تضمّن من الأخبار عن العيوب التي لا تعلم إلا من جهة الوحي بثبوته تواتراً كثبوت مكة وغيرها من البلاد الغائبة عنا المشهورة عند الناس المعلوم وجودها قطعاً، وثبوتُ ذلك بالنقل المتواتر لا يحتاج فيه إلى الإسناد، ولا يتصوّر فيه الإسناد. فلو كان القرآن منقولاً نقل الآحاد لما ثبت عندنا على القطع. فمن ذهب إلى أن القرآن منقول بالإسناد فقد وقع في جهالة تجر إلى ضلالة، وفي ذلك استئصال قاعدة الإسلام وهدم الركن الذي هو العلم الأكبر من الأعلام الدالة على صدق الصادق محمد عليه السلام. ثم قال هذا المتعسّف: ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء. قال أبوعلي: إنما يكون هذا فيما يحتاج فيه إلى الإسناد من الأخبار المنقولة آحاداً، وهذا اللفظ جاء عن بعض السلف وهو حقّ، ولكن إنما يعتبر الإسناد ويلتمس فيما لم يتواتر من الأخبار، وهذا قول أهل التحصيل، واللفظ معروف لابن المبارك، وابن المبارك إنما أراد أنّ الحاجة إلى الإسناد إنما تكون فيما لم يتواتر من الأخبار، ولا يظن به ولا بغيره من أهل العلم إلّا هذا وبالله التوفيق.

وقال المتعسف محتجّاً لمذهبه وفساد اعتقاده في أن القرآن نقله من جهة الإسناد الذي هو فلان عن فلان، والدليل على ذلك أن القراءات لا تثبت إلّا بالإسناد، وهي منقولة نقل الآحاد، وذلك يقتضي أن القرآن منقول آحاداً. انتهى.

قال الأستاذ أبو علي: اشتمل هذا الكلام على ثلاثة أنواع من الزّلل والخطأ الذي يتضمن في القول كثرة الأمراض والعلل.

النوع الأول الاستدلال الفاسد، لأنه استدل على ما ثبت تواتراً وحصل العلم به قطعاً بما لا يثبت إلّا بالإسناد ونقل الآحاد، وظن أن الحكم فيهما واحد. وذلك أن القراءات وإن كانت منقولة نقل الآحاد فلا يلزم منه أن يكون القرآن كذلك، لأن القرآن على الجملة معلوم بالتواتر، والقراءات ليست

كذلك، وما من قراءة من القراءات الشاذة أو المشهورة إلاّ ويحتاج فيها إلى نقل فلان عن فلان. وقد ثبت أنَّ القرآن منقول تواتـراً وأنّ القراءة منقولة آحاداً، ولا ارتباط بينهما في حكم النقل. والقراءات فروع تتعلق بالقرآن، فلم يلزم في القرآن أن يكون منقولاً نقل الآحاد وإن كانت القراءة المتعلقة به منقولة نقل الآحاد. ومما يبين هذا أن الجمهور من حملة القرآن العالمين به على القطع المقرين بظهوره على لسان محمد صلى الله عليه وسلم إقراراً يستند إلى العلم القطعي، لا يعرف كثير منهم القراءات ولا تثبت عندهم. وإذا كان هؤلاء على هذا الحال من بُعدهم عن معرفة القراءات، فَمَنْ سواهم من سائر الناس أولى بهذه الحالة وأليق بهذه الصفة. فلو كان الأمر في القرآن مرتبطاً بالقراءات للزم أن يكون كل من عرف القرآن قد عرف القراءات. ومما يُبيّن هذا أن الذين يعنون بالقراءات ومعرفتها ونقلها وروايتها يستندون في ذلك إلى نقل فلان عن فلان ويسلكون في ذلك مسلك الناقلين للسنن الواردة والآثار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم في نقلها نقل الآحاد، ولم يُرَ أحدٌ في عصر من الأعصار، ولا في مصر من الأمصار، يتكلف في نقل القرآن إسناداً، ولا يتعرض لنقله آحاداً؛ ولو رامَهُ جاهل لم يتأت له ذلك، وركب مركباً وعراً يوقعه في مهالك. والطلب متوجه إلى هذا المتعسف بأن يقال له إذا ادعيت أن القرآن يحتاج فيه إلى الإسناد، وركبت في ذلك متن اللجاجة والعناد، فبين ذلك وخذ في الإسناد الذي تعتمد عليه، وتستند في حمل القرآن إليه، ولْتقلْ في إيراده حدثنا فلان عن فلانٌ إلى حيث ينتهي سندُكَ أَنَّ القرآن ظهر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم. وإذا طلب بهذا وألزم هذا الإلزام، خرس لسانه عن الكلام، وامتدت عليه أطناب الظلام، واستولى عليه الحصر، وصمّت الأذن وعمي البصر. هذا إذا قدّرنا أنه ينتبه لزلله، وفساد مذهبه؛ وإن استمرّ على غيه، وطوى ثوب جحوده على طيه، وتشبث بما لجأ إليه أوّلاً من الركون إلى القراءات، والوجوه المرويات المسندات، فقد ركن إلى أمر قد نبهنا على اختلاله، وفرغنا من إبطاله.

والنوع الثاني أنه ردّ أصلاً إلى فرع، لأن القرآن في نفسه أصل،

والوجوه المرويات من القراءات الشاذة والمشهورة فروع راجعة إليه. ولو ذهب ذاهب إلى أن نقلها متواترٌ حملاً على الأصل الذي هو القرآن لكان أشدّ وأدخل في طريق الاستدلال، لأنه ردّ فرعاً إلى أصل مع أنّ ذلك فاسد، ولا يلزم من حيث كان القرآن متواتراً أن تكون القراءات في نقلها متواترة، لأنه لا يلزم أن يحمّل الفرع على الأصل في جميع حالاته. وإذا كان الفرع لا يُحمل على الأصل فى جملة أحواله، كان الأصل أولى بأن لا يُحمل على الفرع، فحصل من هذا أنه لا يحمل القرآن في النقل وهو متواتر على القراءات المنقولة نقل الآحاد، وأنه لا تحمل القراءات أيضاً على القرآن الذي هو منقول نقل التواتر. ويغني عن هذا كله أنه قد ثبت نقل القرآن تواتراً ونقل القراءات آحاداً.

والنوع الثالث أنه صرّح بمذهبه الفاسد في آخر كلامه حيث قال: وذلك يقضي بأنّ القرآن منقول آحاداً لأن أول كلامه يتطرق إليه الاحتمال، لأنه يحتمل أن يكون مراده ومعتقده أن يكون القرآن مع أنه منقول بالتواتر يحتاج فيه إلى الإسناد، ولو كان هذا مذهبه ومعتقده لكان بيّن الفساد واضح البطلان، لأنّ المنقول تواتراً لا يصح فيه الإسناد، لأن الإسناد إنما يتصور فيما كان منقولاً نقل الآحاد. فمن أفضى به كلامه إلى اجتماع التواتر والإسناد في شيء واحد فقد قضى باجتماع التواتر والآحاد، وهذا تناقض، وقضى باجتماع الضدين والحكمين المتنافيين، فإنّ من حكم المنقول آحاداً انتفاء التواتر عنه، ومن حكم المنقول تواتراً انتفاء نقل الآحاد عنه. وهذا الراضي عن نفسه المُقْدِم على التكلم فيما لا يُحسن إن ذهب إلى أن القرآن لم ينقله إلاّ من طريق فلان عن فلان فقد اعترف بأنه لم يثبت عنده ولا حصل له العلم به قطعاً، فإن ما نقل من طريق الآحاد لا يوجب علماً، وإنما يوجب العلم النقل المتواتر. انتهى كلام الأستاذ أبي علي، رضي الله عنه.

[تعقيب لبعض شيوخ الأندلس على المناقشات السابقة]

وسئل بعض الشيوخ عن مناقشة الأستاذ أبي علي لأبي محمد القرطبي في مسألة سئل عنها، فقال له السائل: أخبرني عن القرآن أيحتاج فيه إلى

إسناد؟ واستعظم ذلك الأستاذ أبو علي وشنّع عليه ما شاء، وألزمه القول بأن القرآن منقول بالأسانيد، وإذا كان كذلك لزم أن يكون منقولاً آحاداً وهو خلاف الإجماع.

فأجاب بأن ذلك لا يلزمه، وهو تعسف من أبي علي. ومعنى سؤال السائل أنه لما علم أن المصحف الإمام نقله الناس نقل تواتر بالقراءات والكتابة وقع في نفسه تردد هل يفتقر القارىء إذا قرأه من أوله إلى آخره إلى إسناد؟ أو يكتفي بكونه منقولاً نقلاً يوجب العلم ويقطع العذر؟ وقد ذهب إلى هذا كبير من كبراء أهل الأداء، وهو ابن مقسم، قال يجوز للعالم بالعربية والمعاني القرآنية أن يقرأ برأيه على ما تقتضيه العربية والمعاني التفسرية ولا يفتقر إلى إسناد، فسأل هذا السائل أبا محمد القرطبي فقال أيحتاج في القرآن إلى إسناد؟ فلو قال له لا يحتاج فيه إلى إسناد لفهم من ذلك ما ذهب إليه ابن مقسم، وهو عند العلماء مذهب فاسد مخالف لما عليه سلف هذه الأمة، فقال الذي عندي فيه أنه يحتاج إلى الإسناد، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء. انتهى.

قال الإمام أبو بكر بن مجاهد في **كتاب جامع القراءات**: ولم أر أحداً ممن أدركت من القراء وأهل العلم باللغة وأيمة العربية يرخصون لأحد في أن يقرأ بحرف لم يقرأ به أحد من الأيمة الماضين وإن كان جائزاً في العربية، بل رأيتهم يشدّدون في ذلك وينهون عنه ويرون الكراهية له عمن تقدم من مشايخهم ليلا يجسر على القول في القرآن بالرأي أهل الزَّيْغ، وينسبون من فعله إلى البدعة والخروج على الجماعة ومفارقة أهل القبلة ومخالفة الأمة.
قال أبو بكر بن مجاهد: ومتى ما طمع أهل الزيغ في تغيير الحرف والحرفين غيّروا أكثر من ذلك، وعسى أن يتطاول الزمان كذلك فينشأ قومٌ فيقول بعضهم لم يقرأ هذه إلاّ وله أصل. انتهى.

فهذا معنى جواب الأستاذ أبي محمد، ولا يلزمه ما ألزمه الأستاذ أبو علي الرندي.

[أسئلة وإشكالات في المنطق والفلسفة والكلام]

ووجه الفقيه الأصولي العالم الحافظ فقيه مصر وأفريقية أبو زكريا يحيى بن موسى المهدوي للفقيه الإمام العالم الفاضل السيد أبي عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الشريف الحسني التلمساني من بلاد توزر ـ حاطها الله تعالى ـ أسئلة وإشكالات، فأوضح السيد أبو عبد الله المذكور مشكلها، وحل مقفلها.

ونص جوابه رحمه الله عن جميعها: وصلتنا ـ وصل الله كمالَكُم، وأصلح بالكم، وأنجح أحوالكم ـ صحيفتكم الكريمة قاضية عن كمالكم حق صلة القرابة العلمية، والأخوة في التلمذة للمشيخة الأبلية، ومقتضية منا شُكراً مقروناً وذخراً من خالص الود في الله تعالى لا يفنى ولا يبيد، ومستدعية منا على حسن ظن وجميل اعتقاد حل إشكالات طالما قصرت دونها الأفهام، وطغت على خلائف العقول فيها بغات الإبهام، فصادفت والحمد الله مِنَّا رجاء وسعهُ جميل ثنائكم، وأَضاءه صفاء ودكم وإخائكم، حسبما شهدت به المشيخة العلمية، والأبوة الأبلية، ـ أعلى الله قدرها، وأدى عنا شكرها ـ فأمطَيت فكري في ذلك الخطب الجسيم أكرم النجائب، وسلكت بأوضح ذلك البيان ووثيق البرهان أقصد المذاهب، من غير ركون إلى حجة جدلية، أو بناء على مقدمة امتناعية، والله سبحانه في ذلك المستعان، وعليه التكلان.

الإشكال الأول قولهم الموجبة تستدعي وجود الموضوع محققاً في الخارجية، ومقدراً في الحقيقية؛ والسالبة لا تستدعيه، نظر فيهما. أما أولاً فلأن قولنا المعدُومُ الممكن المتصور بحكم العقل بصدقها، وهي قضية موجبة. ومعنى خارجية على تفسيرهم كلّ ما صدق عليها من الموجودات الخارجية أنه معدوم فهو متصور وظاهر الكذب. ومعنى حقيقية عندهم كلُّ مَا لو وجد في الخارج لكان معدوماً بالفعل فهو متصور إذ كلامُنا على أصل الشيخ في أنّ الموضوع صادق بالفعل على ما صدق عليه، لا على أصل الفارابي وهي قضية ظاهرة الكذب أيضاً، والانتاج الأول والثالث وصغراه كذلك. وكذا في كل

قضية يكون موضوعها معدوماً وممتنعاً. قالوا الإيجاب أبسط من السلب، وفسروه بأن قالوا سلب كل شيء إنما يعقل مضافاً إلى مقابله ( )[1] كذلك كانت السالبة محتاجة في العقولية إلى الموجبة، والموجبة يتوقف صدقها على موضوع المتوقف متوقف.

لا يقال: يتوقف تعقل السالبة على تعقل الموجبة (كما) يتوقف على وجود الموضوع، فلا اتحاد.

لأني أقول: يتوقف تعقل وجود الموجبة على وجود الموضوع لتوقف تعقل النسبة على المنتسبين. وأيضاً إذ كانت الآية لا تستدعيه كانت أعم كما نصوا عليه. والسالبة الجزئية تنعكس بعكس النقيض كنفسها، والموجبة الجزئية لا تنعكس به، وبرهانها العكس وعدمه أنه متى انعكس الأعم انعكس الأخص، ومتى لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم، والبرهان صحيح، فيكون الفساد من فرض كونها أعم بحيث لا تستدعي موضوعاً.

الجواب عن هذا الإشكال ذكره الكاتب بالقوة، وتحقيق الكلام في الموضوع بالنسبة إلى الإيجاب والسلب في القضية أن تعلم أولاً بثبوت المحمول للموضوع أو بسلبه عند مغاير لهما، أي لثبوت السلب، وإلّا لكان كل خبر صدقاً. وإذا ثبت تغايرهما فقد يتحدان بالزمان، كقولنا إن زيداً قائمٌ الآن، فإن زمان ثبوت المحمول للموضوع هو زمان الحكم، وقد يختلفان فيه، كقولنا زيد قائم غدا، أو ليس، فإذا تعقلنا هذا في الإيجاب فيتعقل مثله في السلب. فإذا تقرر هذا فاعلم أن الحكم بثبوت المحمول للموضوع أو بسلبه عنه يستدعي وجود الموضوع في الذهن بوجه مًّا زمن الحكم، للعلم الضروري بأن كل محكوم عليه فهو متصور ما دام محكوماً عليه. وأما ثبوت المحمول للموضوع، فإن كان المحمول خارجياً فإنه يستدعي ثبوت الموضوع في الخارج ما دام المحمول ثابتاً له، وإن كان المحمول ذهنياً فقط فإنه

---

(١) في هامش المطبوعة الحجرية: «بياض اتفقت عليه النسخ».

يستدعي ثبوت الموضوع بأعم الثبوتين ما دام المحمول ثابتاً له في الذهن، وإن كان المحمول يثبت للموضوع بأعم الثبوتين فإنه يستدعي ثبوت الموضوع بأعم الثبوتين ما دام المحمول ثابتاً. وبالجملة فثبوت المحمول للموضوع يستدعي ثبوت الموضوع زمن ثبوت المحمول له على الوجه الذي يقتضيه لاستحالة ثبوت شيء مِّما ليس بشيء، والمعْدوم ليس بشيء.

ثم اعلم أن القضية الذهنية لا يثبت محمولها لموضوعها في الذهن كالقضايا المنطقية ونحوها ليست بحقيقية ولا خارجية، وإنما تتصور الحقيقية والخارجية فيما سوى هذا القسم من الموجبات. وأما سلبُ المحمول عن الموضوع فلا يستدعي ثبوت الموضوع في زمان عدم المحمول وإن كان لا بد أنه في الذهن زمن الحكم، فلذلك تصدق السالبة مع عدم الموضوع دون الموجبة. وإذا تقرّر هذا فنقول: المعدوم الممكن متصور قضية محمولها مما لا يثبت لموضوعها إلاَّ في الذهن، فهي تستدعي وجود الموضوع في الذهن وأنه كذلك؛ وكونه معدوماً في الخارج لا ينافي كونه موجوداً في الذهن فهي قضية صادقة موجودة الموضوع من الجهة التي لا يثبت فيها المحمول، وإن كان المعنى أن المعدوم في الذهن وفي الخارج متصورٌ، فهي قضية كاذبة.

وأما قولكم وكذا في كل قضية يكون موضوعها معدوماً أو ممتنعاً ويكون محمولها وجودياً في الخارج فهي كاذبة قطعاً، وإن كان محمولها وجودياً في الذهن فلا يمتنع صدقها، إذ لا يمتنع كون المعدوم في الخارج موجوداً في الذهن فلا يمتنع صدقها، إذ لا يمتنع كون المعدوم في الخارج موجوداً في الذهن، وذلك كافٍ في صدق القضايا بالذهنية.

وأما قولكم إنها ليست بسالبة فصحيح، وإحجاجكم عليه بإنتاج الأول والثالث وصغراه أيضاً كذلك فهو أيضاً صحيح، لكنه إنما يقتضي كونها موجبة في الشكلين المذكورين لتوقف إنتاج الشكلين على ذلك، وإنتاج الشكل لا يتوقف على صدق مقدمتيه، ونحن لا ندعي توقف إيجابها على وجود الموضوع، بل ندعي توقف صدقها عليه.

وأما قولكم في الوجه الثاني من الإشكال الأول: يتوقف تعقل وجود الموجبة على وجود الموضوع لتوقف تعقل النسبة على المتنسبين، ففيه إجمال، فإنكم إن عنيتم مسلم، فذلك لا يلزم منه وجود شيء منها؛ وإن عنيتم تعقل النسبة يتوقف على وجودها فممنوع.

وأما قولكم في الوجه الثالث من الإشكال والأولى أن الموجبة الجزئية لا تنعكس بعكس النقيض، فإذا كانت الموجبة تستدعي وجود الموضوع والسالبة لا تستدعيه كانت الموجبة أخص من السالبة. وكلما انعكس الأعم انعكس الأخص، فأحد الأمرين لازم، إما أن لا تكون السالبة أعم، وإمّا أن تنعكس الموجبة بعكس النقيض. قلنا إنما يصدق قولنا إذا انعكس الأعم انعكس الأخص إذا كان الطرفان متحدين في القضيتين، وأما إذا اختلفا فيهما فعكس الأعم لا يكون عكس الأخص، إنما يكون لازماً له، واللازمُ أعم من العكس.

الإشكال الثاني من جانب الفلاسفة في قدم العالم أن يقال: لو امتنع وجوده أولاً لكان امتناعاً لذاته أو لغيره. الأول باطل وإلاَّ لم يوجد لامتناع انقلا (كذا) كالممتنع لذاته ممكناً؛ وإن كان لغيره فذلك الغير إمّا أن يكون واجباً امتنع وجوده لدوام الغير الواجب، وإن كان ممكناً فامتناعه إن كان لوجود الممكن لزم وجود العالم أولاً، وإن كان امتناعه لعدم ذلك الممكن وهو من جملة العالم فيكون امتناع العالم أوّلاً لعدم العالم، فإن اتحَد لزم أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته، وإن تعدد لزم أحد أمرين، إما أن لا يوجد، أو يوجد العالم بأسره دفعة.

الجواب عنه يتبين بتقديم مقدمة، وهي الفرق بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان، وذلك أن الحادث اليومي بل كل حادث فهو بالضرورة مسبوق بعدم نفسه، وهو بالضرورة ممكن، وإلاَّ لما قبل الوجود وإمكانه أولي، وإلاَّ لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. وأما أزليته فممتنعة، لأن كونه أزلياً يُنافي مسبوقيته بالعدم، وكونه حادثاً يقتضيها، فكل حادث

أزلي الإمكان، ومن جهة هو حادث ممتنع الأزلية. فإذا تقرر هذا، فقولهم لو امتنع وجوده أوّلاً لكان امتناعه لذاته أو لغيره، إن عنيتم أنه امتنع وجوده في الأزل أن يكون ممكناً لذاته، أي لا يكون إمكانه أزلياً فنحن لا ندعيه، وإن عنيتم: لو امتنعت أزليته لكان امتناعها لذاتها أو لغيرها، قلنا لذاتها. وقولكم يلزم ولا يوجد، قلنا من اللازم أن لا توجد الأزلية وأنه لذلك لا أن يوجد الشيء الحادث. وباقي الكلام مبني على هذا فلا نطول به، فإنه مذكور في أكثر الكتب التي للمتأخرين.

الإشكال الثالث: أن العلم بوجوده تعالى يتوقف على إبطال التسلسل في الأسباب، وما ذكروه في إبطاله لا يتم، قالوا لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية كان مجموعها ممكناً لافتقاره إلى تلك الآحاد التي هي بأسرها ممكنة، فيحتاج إلى مؤثـر ويجب أن يكون خارجاً إذ لا يكون نفس المجموع، وإلاّ تقدم الشيء على نفسه لتقدم العلة؛ وإن كان داخلاً فلا يكون علة لنفسه ولا لعلته، لامتناع تقدم الأصل على نفسه وعلى ما يتقدم عليه، فلا تكون علة للمجموع بل لبعضه وقد فرضناه كذلك، فتعين أنه علة للمجموع بخارج بانقطاع، إذ لو كانت بعدها علة لكانت هذه داخلة لا خارجة، وقد فرضناها كذلك، وفيه نظر.

قوله: إن كان داخلاً لم يكن علة لنفسه ولا لعلته، ومع ذلك فكل واحد جُزْءٌ علة المجموع، ولا يكون لذلك المجموع علة، خارجة عنه، سلمناه.

قوله: وإن كانت بعدها علة أخرى لكانت هذه داخلة، إنما يلزم ذلك لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الموجودات، ثم لا يجوز أن تكون داخلة في سلسلة أخرى، فلا بد من دفع هذين أو بيان طريق لا يتوقف على إبطال التسلسل، ولا يكتفي بأدلة حدوث العالم إذ يرد ما تقدم.

الجواب عنه: هذا الشك قد أشار إليه ناصر الدين، رحمه الله تعالى، وحله أن تعلم أن علل الشيء، منها ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته وهي علل

الماهية، ومنها ما يحتاج إليه في وجوده وهي علل الوجود؛ ثم علل إما فاعلة للوجود وهي المفيدة له، وإما قابلة له وهي المستفيدة له. ولما كانت ماهية الممكنات هي المستفيدة للوجود المعلول فقط كانت القوابل لها، لا ماهية الواجب ولا ماهية الممتنع، بل الفاعل في المركب إنما يفعل بحسب قبول المركب. فلو كان المركب قابلاً لأثر الفاعل بجميع أجزائه كان مستفيداً بإطلاق، وكان الفاعل مفيداً لوجوده بإطلاق. فالجملة المؤلفة من آحاد كل واحد منها ممكن يستحيل أن يكون شيء منها مفيداً لوجود الجملة، لأن الجملة لما كانت قابلة لجميع أجزائها وجب أن تكون مستفيدة لجميع أجزائها، وأن يكون الفاعل مفيداً لوجود جميع أجزائه. فلو كان جزء منه مفيداً لوجودها وجب أن يكون مفيداً لوجود نفسه وهو محال. وأما الجملة التي بعضها واجب فلا يمتنع أن يكون ذلك البعض مفيداً لوجود الجملة، لأن الجملة لما لم تكن قابِلَةً بإطلاق، بل ببعض أجزائها وهو الجزء الممكن، جاز أن يكون الجزء الواجب مفيداً لوجودها إذ هو غير مستفيد. هذا هو السبب للفرق بين الجملتين. وللفرق سبب آخر وهو أن الجملة التي كل واحد من أجزائها ممكن إذا فرض جزء منها علة للجملة لزم الترجيح من دون المرجح، لأنه سبب أولى من غيره بالعلية لانسحاب حكم الإمكان على جميع الأجزاء، بل يلزم منه أولوية المرجوح، لأن ذلك الجزء المفروض علة ممكنة قطعاً فله علة فعلية أولاً بالعلية للجملة منه، لأن المتوقف على أجزاء علته أكثر من المتوقف على معلوله المفروض أولاً، وكذلك في علة العلة. فإن لم يكن طرف من الأمر إلى غير نهاية، وإن كان لها طرف وجب الانتهاء إلى علته الخارجة عنه. وأَمَّا الجملة التي بعضها واجب فإسنادها الإفادة إلى الجزء الواجب منها لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، ولا أولوية مرجوح، فظهر الفرق بين الجملتين.

وأما قولكم: إنَّ العلة التامة للمركب هي جميع الأجزاء لتحقيق جميعها من غير احتجاج إلى غيرها. فإن عنيتم أنها علل لماهيته فمسلم، إذ كل مركب فأجزاؤه علل الماهية؛ وإن عنيتم أنها علل لوجوده فباطل، لأن كل

واحد منها قابل للوجود لا بوجودها، وفرض الأجزاء موجودة يدل على أن علة وجودها قد فرضت موجودة، وهي علة الجملة بالذات، أي المفيدة له. وأما الأجزاء فإنما هي علة لوجود الجملة بالعرض، إذ وجود الجملة يجب عند وجود الأجزاء لا بوجودها.

الإشكال الرابع، قال أبو عمرو ابن الحاجب، الأدلة وهي راجعة إلى الكلام النفسي، وهي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، والعلم بالنسبة ضروري، ونحن نمنع ضروريته بل صحته، لأن النسبة عند أهل الحق عدمية، لأنها لو وجدت لوجد حصولها في محالها ويتسلسل فيلزم أن لا يكون للكلام النفسي وجود. وأيضاً كونه نسبة يقتضي التغير، وكلامه تعالى قديم لا يلحقه التغير. ومثل هذا يرد على الإمام حيث جعل العلم إضافة، ويختص الإمام أنه لو كان إضافة لامتنع العلم بالمعدومات.

لا يقال: قوله قائمة بالمتكلم يدفعه؛

لأني أقول: إن عنى بقائمة أن ذاته تقدمت به لزم التركيب، وإن عنى به أنه موصوف به فقد يوصف الوجودي بالعدميّ، لأن الإنسان موصوف بكونه لا فرس، فيلزم ما تقدم؛ وإن عنى بقائمة به موجودة فقد صرح بأن النسبة وجودية.

الجواب عنه، أقول: ما ذكرتم من أن الكلام ليس هو نفس النسبة حق لا نزاع فيه حسبما ثبت في علمه بأن الكلام صفة تتعلق بالنسبة، لأن العلم صفة تتعلق بها، وصفة الكلام لازمة لحرفة العلم، لأن كل من علم نسبة فهو مخبر بها في نفسه خبراً صادقاً، فإذا لا بد في كلام المؤلف من إضمار تقديره في الكلام الحادث أنه إيقاع نسبة بين مفردين وأما في الكلام القديم فالإيقاع والحكم فعلان للمتكلم، فيمتنع أن يكونا صفة للقديم. ومن هنا وهمت المعتزلة فاعتقدوا أن الله يوصف بالكلام من حيث الكلام مخلوق له لا من حيث الكلام صفة قائمة به. والمسألة مستوفاة في علم الكلام.

وأما قولكم النسب أمور عدمية لا وجودية، فإنما هي عدمية في الخارج لا في الذهن، والوجود يطلق على أمرين: أحدهما الحصول في الأعيان، والنسب على هذا وجودية، إذ لا ماهية لها في الأعيان موجودة. والثاني مطابقة ما في الذهن لما في الخارج، وهو المسمى بالصدق. إذا تصورنا العالم حادثاً كان هذا التصور مطابقاً للأمر في نفسه في الخارج؛ فالنسبة توصف بكونها خارجية لا بمعنى الحصول في الأعيان، بل بمعنى أن تصورها في الذهن مطابق عليه المنتسبان في الخارج. وقول المؤلف والعلم بالنسبة ضروري، يعني به أن تعلق الكلام بالنسبة ضروري المنع، وهو حق لا يقبل المنع. وما ذكرتم من الكلام لو كان نفس النسبة لكان متغيراً فهو حق كما أوردتم على الإمام في جعله العلم إضافة. وما خصصتم به الإمام من الاعتراض من أن العلم لو كان إضافة لامتنع العلم بالمعدومات، فكل ذلك حق وذكره القوم في كتبهم، فلا مخلص لهذا الالتزام إضمار في كلام المصنف، ونحن لم نقصده في هذه المحاورة جدلاً ولا اعتراضاً بغير حق، ولذلك لم نكس هذه المحاورة من الحلية الجدلية ما تصير به أبهم، والله سبحانه ولي التوفيق والإرشاد، قد تحصل مما أملينا بحول الله تعالى وفضله. فإن أشكل عليكم منه شيء فلتكاتبونا به، وكذلك بغيره مما تظنون أن لدينا به علماً وقوة، فنعمت المشاركة هذه، فإن المشاركة وإن كانت للإنسان من حيث هو إنسان، إذ هو مدني الطبع، فأولاها وأحقها به هذه المشاركة العلمية، إذ هي الواصلة به إلى كماله الأخير وسعادته القصوى. والله تعالى يعصمنا وإياكم من الخطأ والزلل، ويوفقنا إلى حق العلم وخير العمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله.

[سؤال السلطان أبي حمّو الزياني عن حديث: حُبِّبَ إليَّ مِن دنياكم...]

ومما سئل عنه أبو عبد الله الشريف المذكور ـ نفعني الله بشرفه، وبحبه وبحب الطاهر سلفه ـ مسألة سأله عنها السلطان أمير المؤمنين المتوكل على الله الديان، ومجدد مُلك آل زيّان، أبو حَمُّو موسى بن يوسف بن عبد الرحمان،

ابن يحيى بن يَغْمَارْسَن بن زيان، تغمد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح الجنان، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلاثٌ النِّساء والطِّيبُ وجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي في الصَّلاةِ».

فأجاب عنه رضي الله عنه، بجواب أتلوه عليك لتستدل به على فضله، ويبدو لك غزارة علمه وقوة عقله. ونص جوابه رضي الله عنه: قد وقفنا ــ وفقنا الله وإياكم ــ على سؤالكم وعلمنا مضمنه. وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حُبِّبَ إليَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلاثٌ النِّساء والطِّيبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي في الصَّلاةِ»، فإن لم تكن الصلاة من الدنيا فهو خلاف ظاهر الحديث، وإن كانت من الدنيا فما معنى كونها من الدنيا؟ وكيف يجتمع هذا التقدير مع قوله تعالى: ﴿إنَّما الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾، فإنَّ الآية دالة على انحصار جميع أحوالها في اللعب واللهو، فنقول والله الموفق، إن الناس في الصلاة على رأيين؛

الأول أنها ليست من الدنيا، فإذا اعتقدنا هذا الرأي قلنا الرواية المعروفة في الحديث رواية النسائي عن أنس قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حُبِّبَ إليَّ النِّساء والطِّيبُ وجُعِلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي في الصَّلاةِ». وعلى هذا لا دلالة على كون الصلاة من الدنيا، ولا معارضة بين الحديث. وهذا الرأي، ولو سلمنا صحة الرواية على الوجه الذي ذكرتم في السؤال، لكان لنا أن نقول ليس فيها ما يدلّ على أن الصلاة من الدنيا، لأن قوله «وجُعِلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي في الصَّلاةِ» جملة فعلية معطوفة على أختها الجملة الفعلية التي قبلها. وقصارى الأمر أنه صلى الله عليه وسلم ذكر اثنين من الثلاث وسكت عن الثالثة، وهذا جارٍ على معهود كلام العرب، فكأنه صلى الله عليه لما ذكر اثنتين من خصال الدنيا، أعرض عن ذلك وقال: مالي وللدنيا وقد جعلت قرة عيني في الصلاة. وهذا يتم عند النحويين على القطع دون الاتباع، فالتقدير ثلاث، بعضها النساء والطيب، أو منها النساء والطيب، ولو أتبع لزم الاستيفاء. ومثاله في هذا الباب من الاقتصار على البعض قوله تعالى: ﴿فيه آياتٌ بيِّناتٌ مَقَامُ

ابراهيم﴾، أي بعضها أو منها مقام ابراهيم. ومثله من غير هذا الباب قول جرير:

كـانتْ حَنِيفَـةُ أثْـلاثـاً فثُلْثُـهُمْ مِنَ العبِيـدِ وثُلْث مِنْ مَـوَالِيهَـا

فاقتصر في تقسيمه على ذكر ثلثين وسكت عن الثلث الثالث وهم أحرار بني حنيفة، لأن ذكرهم لا يناسب قصده من الهجاء. وعلى هذا التقدير وهو القطع تجري فتيا ابن زرب فيمن قال فلان وصيّي على ولدي فلان وفلان وله ولد غيرهما أنه وصيّ على جميعهم؛ وإذا قال عبيدي أحرار فلان وفلان وله عبيد غيرهما أنه يعتق الجميع، لأن التقدير عنده بعضهم أو منهم فلان، وذلك لا يكِرُّ على العموم السابق بمنافاة ولا معارضة.

الرأي الثاني أن الصلاة من الدنيا، ويكون قوله صلى الله عليه وسلم: «**وَجُعِلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي في الصَّلاةِ**» دالاً على الخصلة الثالثة، وخصها بهذه العبارة عناية بها وتعظيماً لشأنها، كما يقول القائل مررت بثلاث رجال زيد وعمرو، وأفضلهم عندي خالد: ولا يلزم إذا دلت الجملة على مفرد له موضع من الإعراب أن يكون لها موضع من الإعراب وهو كما قيل في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً**﴾ إنه دالّ على آية ثانية معطوفة على **مقامِ ابراهيم** كأنه قال مَقامُ ابراهيم وأمْنُ مَنْ دَخَلَهُ.

ثم في بيان كونها من الدنيا وجهان:

الوجه الأول أن الصلاة وقع التكليف بها في الدنيا، ووقع أداؤها والامتثال بها فيها. وأما الجزاء عليها وثوابها فهو في الآخرة فهي بل وسائر الطاعات دنيوية تكليفاً وأداء، وأخروية جزاء. وكذلك سائر المعاصي يصدق عليها أنها دنيوية وأخروية بالاعتبارين، وإنما اختصت بتحبيبها للنبي صلى الله عليه وسلم لتضمنها شوائب سائر العبادات، فإن ما فيها من الذكر والقراءة يجري مجرى الشهادتين اللتين هما عنوان الإيمان الذي هو أم العبادات وما تستدعي من المال في ستر العورة والطهور إن احتيج اليه يجري مجرى الزكاة، وما يحرم فيها من اقتضاء الشهوتين مدة التلبس بها يجري مجرى الصوم، وما

وجب فيها من اللبث من المصلي مدة العبادة يجري مجرى الاعتكاف، وما وجب فيها من التوجه إلى الكعبة يجري مجرى الحج. وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة، وما وجب فيها من محاربة الشيطان ما دام في محرابه يجري مجرى الجهاد، بل هو أعظم الجهادين، وما فيها من مجانبة المنكر يجري مجرى النهي. قال تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاء والمُنْكَرِ**﴾، وفيها ما ليس في شيء من العبادات كالقراءة والركوع والسجود والخشوع، فحق لها أن تختص بمزيد التعظيم والعناية الموجبين للتحبب.

الوجه الثاني أن الصلاة مشتملة على مناجاة الرب جلّ جلاله، كما قال صلى الله عليه وسلم: «**المُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّه**» وإذا كانت مناجاة الإنسان لملك من الملوك المساوية له في الطبيعة البشرية ونواقصها من أعظم اللذات عند أرباب الهمم، حتى إنهم يوترونها على اللذات المحسوسات الطبيعية والمريغية[1] فما ظنك بمناجاة ملك الملوك ورب الأرباب الذي لا نظير له، ولا مثيل ولا شبيه! وإنما يجد هذه اللذة من سلمت آلة إدراكه من آفات الخدر المانعة من الإدراك كالخَدَر في الأعضاء الجسمانية، وتلك الآفة هي غلبة الطبيعة المادية التي فيها بقايا أكلة أبينا آدم من الشجرة المنهيّ عنها على النفس المطمئنة، وإنما يسلم من ذلك أنبياء الله وأولياؤه. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يرتاح إلى الصلاة إذا حَزَبَه أمر. وقال صلى الله عليه وسلم: «**أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلاَلُ**». وأما ما فهمه الراوي من ذلك فلا يسلم له، وذلك في حديث أبي داود عن سالم عن أبي الجعد، قال رجل من خزاعة صَلَّيْتُ فَاسْتَرَحْتُ، فكأنهم عابوا ذلك عليه، فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**أَقِمِ الصَّلاةَ يا بِلاَلُ أَرِحْنَا بِهَا**». وقد ثبت في علم الأصول أن حمل الراوي الحديث على أخص محتملاته لا حجة فيه، لا سيما إذا خالف

(1) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «والمزاجية» أخذاً مما يأتي للمفتي نفسه في الجواب التالي.

الظاهر، ولو كان الأمر كما وصفه لقال أرحنا منها، وإنما كان صلى الله عليه وسلم يرتاح لها ويلتذُّ بها لأنها جنة حاضرة.

انظر قوله صلى الله عليه وسلم: «مِفْتَاحُ الصَّلاةِ الطُّهُورُ»، وقوله «مَنْ تَوَضأَ وَتَشهَّدَ فُتِحَتْ لَهْ أَبْوَابُ الجَنَّةِ»، فدل على أن الطهور مفتاح الصلاة التي هي الجنة الحاضرة، وما ذاك إلاَّ للذة المناجاة كما بينا، لكنك تعلم أن العبادات تجري مجرى الأدوية لأدواء المعاصي حتى تذهبها كما قال تعالى: ﴿إنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾. فقد يكون الدواء لذيذاً عند استعماله كما في الأدوية الحلوة العطرة، وقد لا تكون لذيذة. وما كان منها لذيذاً فليس القصد منه لذته، بل القصد منفعته في جلب الصحة أو حفظها. كذلك العبادات قد تكون لذيذة وقت التلبس بها، لكن القصد منها ثواب الآخرة. وأما لذتها العاجلة فلذة فانية. فلذلك كانت كسائر لذات الدنيا، فهي لذة دنيوية. ولذة الصلاة من هذا الباب، فكأنه قال صلى الله عليه وسلم حبّب إليّ من لذة دنياكم ثلاث الطيب والنساء ولذة الصلاة. فعلى هذا الوجه تنسب الصلاة إلى الدنيا، وإلى هذا المعنى من فناء زهرة الدنيا العاجلة أشار الجنيد وأبوسهل[1] سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول رأى الجرير الجنيد في المنام فقال له: كيف حالك يا أبا القاسم؟ فقال: طاحت تلك الإشارات، وذهبت تلك العبارات، وما نفعنا إلاَّ تسبيحات كنا نقولها في الغدوات. أشار إلى تلك اللذة الفانية. وأما التسبيحات فهي من الباقيات الصالحات التي هي خير ثواباً وخير أملاً. جاء في التفسير أنه سبحان الله والحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ واللَّهُ أَكْبَرْ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا باللَّهِ العَلِيِّ العَظِيمِ. وقال الأستاذ أبو القاسم سمعت أبا سعيد الشجامي (كذا) يقول: رأيت الشيخ الإمام أبا سهل الصعلوكيّ في المنام فقلت أيها الشيخ: فقال دع الشيخ! فقلت وتلك الأحوال التي شاهدتها؟ فقال لم تُغْنِ عنّا شيئاً، فقلت ما فعل الله بك؟ فقال غفر لي بمسائل كان يسأل عنها العجز. يعني أن تلك الأحوال لذات فانية ولم

(1) لعل الأصل: «فيما رواه أبو سهل قال...» أو شبه ذلك.

يبق إلّا ثواب المسائل التي كان يسأل عنها. وذلك أن تلك الأحوال لا تنفع ما دامت أحوالاً فإذا صارت هيئات راسخة في النفوس سميت في لسان القوم وفي لسان الحكمة ملكات، وحينئذٍ تبقى بعد الموت منتفعاً بها، فإن لم تكن ترسخ ذهبت رأساً، فإن كانت تلك الأحوال صادرة عن عبادات بقي ثوابها مدخراً إلى الآخرة، وإن لم تكن عن عبادة بل عن سماع أو نحوه ذهبت بأصلها ولا ثواب لها في الآخرة. ومن هذا المعنى أيضاً قول الشيخ أبي علي عمر بن الفارض عند موته رحمه الله تعالى.

إنْ كَانَ مَنْزِلَتِي فِي الحُبِّ عِنْدَكُمْ مَا قَدْ رَأَيْتُ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي
أُمْنِيَةٌ ظَفِرَتْ رُوحِي بِهَا زَمَناً وَاليَوْمَ أَحْسِبُهَا أَضْغَاثَ أَحْلَامِ

أشار رحمه الله، إلى أن حظه إن لم يكن إلّا تلك الأحوال الفانية فقد ضاعت أيامه، ولله دره ما أملح التعبير عنها بأضغاث أحلام! لأن أضغاث أحلام المرائي ليس لها باطن؛ ولما كانت الدنيا مناماً بالنسبة إلى الآخرة بقوله صلى الله عليه وسلم: «**النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا اسْتَيْقَظُوا مِنْ نَوْمِهِمْ**»، صارت تلك الأحوال إن لم يكن لها أثر في الآخرة أضغاث أحلام. وأخبرنا شيخنا الإمام أبو عبد الله الأُبُلِّي ــ رحمه الله تعالى ــ قال: أخبرني الفقيه أبو عبد الله ابن الحداد قال: لما ورد علينا بمدينة فاس الشيخ العارف أبو زيد الهزميري رضي الله عنه كنت أَنْتَابُهُ بالزيارة، وكنت أتردد للشيخ أبي محمد الفشتالي رضي الله عنه، فكان يسألني عن الشيخ أبي زيد، إلى أن قال لي يوم جمعة أترى الشيخ أبا زيد أين يصلي الجمعة اليوم؟ فقلت لا أدري، فخرجت من عنده إلى الشيخ أبي زيد، فلما سلمت عليه قال لي سألك الشيخ أبو محمد أين أصلي الجمعة؟ لقد حجبته تلك الركعيات أن يعلم أين أصلي الجمعة، فعجبت من مكاشفته عنه، ثم انصرفت راجعاً إلى الشيخ أبي محمد، فلما سلمت عليه قال لي: قال لك الشيخ أبو زيد حجبتني تلك الركعيات قُلْ له لا قطع الله عني تلك الركعيات! فانظر هذا من الشيخين وما تضمنه كلامهما! أشار الشيخ أبو زيد إلى اللذة العاجلة بالصلاة وأن الالتفات إليها حجاب،

وأشار الشيخ أبو محمد إلى ثوابها الأخروي الباقي ــ رضي الله عنهما ــ فهذا هو الوجه الآخر من كون الصلاة من الدنيا، وقد أطلنا الكلام في ذلك.

وأما إيثارها على أختيها من لذتي النساء والطيب بأن جعلت قرة العين، فلأن اللذة بها لذة عقلية روحانية، لأن اللذة تابعة للإدراك قوة وضعفاً، ولمرتبة المدرك في الجمال. ولما كان جمال الحضرة الإلهية فوق كل جمال، بل كل جمال كالظل له، وكانت النفس تدرك تلك اللذة الروحانية العقلية بذاتها لا بتوسط آلة جسمانية، كان إدراك النفس للحضرة الإلهية في حال المناجاة أتمَّ إدراك لأجمل مدرك، فكانت اللذة التابعة له أكمل لذة. وهذا منا تطفل على ما لم نذق، ومن الله أسأل العفو عن الكلام في مثله، على أن في الحديث أسراراً صدور الأحرار قبورها، وفي مثلها يقول الشاعر:

الحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى أَنَّنِي ... كَضِفْدَعٍ فِي وَسَطِ اليَمِّ
إنْ نَطَقَتْ ألجَمَهَا مَاؤُهُ ... أَو سَكَتَتْ مَاتَتْ مِنَ الغَمِّ

وأما الجواب عن قولكم إنه يلزم أن تكون الصلاة لعباً ولهواً فاعلموا ــ وفقكم الله ــ أن هذه العبارة وهي قوله: ﴿إنَّما الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ هي من باب قصر الموصوف على الصفة، وهي قصر قلب ردّ على من زعم من الكفرة منكري الآخرة ألَّا خسر ولا رجح إلَّا في الدنيا. ومن المعلوم أن قصر الموصوف على الصفة إنما هو مبالغة على طريق المجاز لا تمكن فيه الحقيقة، لأن كل ذات لا بد لها من صفات متعددة أو سلبية أو مختلفة، فيستحيل حصر أحوالها في صفة واحدة بخلاف قصر الصفة على الموصوف. وإذا كان المقصود منها المبالغة لا سيما في قصر القلب لم يلزم في العبارة عنه لوازم الحقيقة، لا سيما في هذه المادة الخاصة. انظر كيف قال سبحانه وتعالى في الآية الأخرى: ﴿إنَّما الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ﴾، فحَصَرَها في ست حالات، وهي أحوال الإنسان ما بين مَبْدَئِهِ ومحتضره؛ وحين أراد الإبلاغ في ذمها حصرها في أخس هذه الأحوال وهو اللعب

واللهو، إذ هما حالة الطفولية من عمر الإنسان. وإذا عرف القصد من الآية لم ينقض ذلك بما تشتمل عليه الدنيا من الخير، كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم في الدنيا: «**إنَّها مَزْرَعَةُ الآخِرَةِ**»، وقال: «**الدُّنْيا مَطِيَّةُ المؤمِنِ بِها يَبْلُغُ الخَيْرَ وعَلَيْهَا يَنْجُو مِنَ الشَّرِّ**»، فصح بما ذكرناه الجواب عن كل واحد من الرأيين في الدُّنيا والتفصي عن الاعتراضات الموردة في ذلك، والله ولي التوفيق والإرشاد، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

[جواب آخر للشريف التلمساني حول الحديث السابق]

ووجع رضي الله عنه في الحديث المتقدم بما يوقف عليه في أثناء كلامه فقال:

الحمد لله ـ وفقنا الله وإياكم ـ تصفحت صحيفة السؤال الذي كتبتم، فاعلم أنه لا ارتياب في كون النساء والطيب من لذات الدنيا. وأما الصلاة فكونها من لذات الدنيا أمر خفي أوضحناه أتم إيضاح وشرحناه أبسط شرح. وتلخيص السؤال أن يقال: إن كان النساء والطيب محبوبين إلى النبي صلى الله عليه وسلم من أجل ضرورة المادة الجسمانية، والمزاج المناسب، فَلِمَ خُصَّا بالذكر نين غيرهما من المحبوبات المادية المزاجية؟ فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحب الدُّبَّاء كما أشرتم إليه في السؤال. ففي حديث أبي طالب قال: «**دَخَلْتُ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَهُوَ يَأْكُلُ القَرْعَ والعَسَلَ ويَقُولُ مالك شجرة مَا أُحِبُّكَ إلاَّ لِحُبِّ رَسُولِ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ إيَّاكَ**»، أخرجه الترمذي عن عائشة؛ وفي حديث ابن بشير قال: «**دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلم فَقَدَّمْنا لَهُ زُبْداً وَتَمْراً وَكَانَ يُحِبُّ الزُّبْدَ والتَّمْرَ**»، أخرجه أبو داوود؛ وعن ابن عباس قال: «**كَانَ أَحَبَّ الطَّعامِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم الثَّرِيدُ مِنَ الخُبْزِ والثَّرِيدُ مِنَ الحَيْسِ**»، أخرجه أبو داوود والترمذي، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**وُضِعَتْ بَيْنَ يَدَيْ رَسُوْلِ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّم قَصْعَةٌ مِنْ ثَرِيدٍ وَلَحْمٍ فَتَنَاوَلَ الذِّرَاعَ وَكَانَ أَحَبَّ الشَّاةِ**

إِلَيْهِ» أخرجه(كذا)، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «**كَانَ أَحَبُّ الشَّرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ الحُلْوُ البارِدُ**»، أخرجه الترمذي.

فهذه الأحاديث تدل على عدم حصر المحبة في النساء والطيب، وإن كان محبة النبي صلى الله عليه وسلم لها لا من ضرورة المادة ومناسبة مزاجه الخاص، بل لحكمة روحانية، فما تلك الحكمة؟

فنقول في الجواب وبالله التوفيق: أما حديث الخصال الثلاث فليس في ظاهره ما يدل على الحصر، بل إن كانت دالة فمن جهة المفهوم العددي، وقد علمت ما فيه من الخلاف. ثم إن سلمنا دلالة المفهوم فقد نقول: إنما خص النساء والطيب بالذكر لأنهما أحب المحبوبات الجسمانية إليه ولذلك عبّر الشرع فيهما بلفظ حُبِّبَ، فإنه أبلغ من لفظ أحببت أو أحِبّ، ولم يرد هذا اللفظ إلا في الخصال الثلاث. والانسان إذا قال حُبِّبَ إلَيَّ كذا كان أدل على تعلق قلبه من لفظ أحبّ أو أحببت. وقد نقول إنما خص النساء والطيب لاشتمالهما على حكمة روحانية، ولذلك عبر فيهما بلفظ حُبِّبَ. تأمل قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنَّ الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الايمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ**﴾ الآية، كيف تجد ذلك أبلغ من تقدير قوله تعالى ولَكِنّكم تحبون وأحببتموه، والسبب فيه أن الصيغة تدل على قصد الفاعل، وقصد الفاعل القادر العالم للشيء المفعول يدل على رسوخه في الثبات، بخلاف ما حصل منه بطريق الاتفاق. فأما ما تضمنه الأحاديث المجلوبة فالمحبة فيه جسمانية لا روحانية فيها، فقد قال أبو هريرة رضي الله عنه: (**مَا عَابَ رَسُولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم طَعَاماً قطُّ إن اشْتَهَاهُ أَكَلَهُ وإنْ كَرِهَهُ تَرَكَهُ**)، أخرجه الشيخان. فهذا يدل على أن محبته لذلك شهوانية لا روحانيةٍ. وفي حديث الترمذي عن الزهري **أَنَّ رَسُولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم سُئِلَ أَيُّ الشَّرَابِ أَطْيَبُ؟ فَقَال الْحُلْوُ الْبَارِدُ**. فهذا الحديث يفسر رواية عائشة رضي الله عنها المتقدمة أنَّ أحب الشراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحلُو الباردُ، وأَنَّ المراد بهذه المحبة التابعة للطيب أي الشهوانية أيضاً. وقد تكون المحبة طبيّة

لا حكمية روحانية كما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها قالَتْ مَا كَانَ الذِّرَاعُ أَحَبَّ إِلَى رَسُولِ الله عليه وسلَّم وَلَكِنْ كَانَ لاَ يَجِدُ اللَّحْمَ إلاَّ غِبّاً وَكَانَتْ تُعَجِّلُ إِلَيْهِ لأَنَّهَا أَعْجَلُهَا نُضْجاً. أخرجه الترمذي. وقد جمع المفسِّرون في الذراع عللاً شهوانية وطبية فقالوا إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجب بها لنضجها وسرعة استمرائها مع زيادة لذتها وحلاوة مذاقها وبعدها عن مواضع الأذى، ولذلك كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وسلَّم يَنْهَشُهَا، رواه الشيخان عن أبي هريرة قال: انْهَشُوا اللَّحْمَ نَهْشاً فَإِنَّهُ أَهْنَأُ وَأَمْرَأُ، أخرجه الترمذي عن عبدالله بن الحارث. ولعلك تقول: إن كانت محبة النبي صلى الله عليه وسلم للأمور المذكورة في الأحاديث المجلوبة من ضرورة المادة الجسمانية، فما بالُ الأكابر من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ومن بعدهم يَقْفُون آثاره فيها؟ حتى قال أنس بن مالك فَلَمْ أَزَلْ أُحِبُّ الدُّبَّاءَ بعد ذلك، وقال أبو أيوب في الثوم وأَنَا أكره ما كرهت. وهلا صار ذلك كالطول والقصر والبياض والسواد وغير ذلك من الصفات السابغة للمواد الجسمانية؟ فليس للطويل أن يتقاصر ولا للقصير أن يتطاول رغبة في التشبه باعتدال قدّه القويم؟

فتأمل الآن ما تسمعه جواباً عن وهمك، واعلم أن اللواحق للنبي صلى الله عليه وسلم من الصفات والحركات، بل من الانسان مطلقاً قسمان:

أحدهما ما يلحقه من جهة المادة الجسمانية، ولا مدخل فيها للنفس الانسانية، كالطول والقصر والبياض والسواد وأمثال ذلك، فهذا لا معنى للتأسي فيه بالنبي صلى الله عليه وسلم.

والقسم الآخر ما يلحقه عن النفس بواسطة القصد والاختيار كالأفعال عبادة أو عادة، ففي هذا القسم يكون التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم. أمّا ما كان من ذلك ظاهر القربة فواضحُ التأسي به، سواء عقلت حكمته أو لم تعقل؛ وأمّا ما خفي فيه حكم القربة فهو الذي يلتبس بالجلي المحض

التباساً يصير فيه الحد الفاصل بين القسمين مشتركاً، كاشتراك الخطوط في النقطة والسطوح في الخطوط، كما أن بين الحلال البيِّن والحرام البين مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «**مَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وعَرْضِهِ**»، وقال «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَالاَ يَرِيبُكَ**»، وقال: «**لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ دَرَجَةَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَالاَ بَأْسَ بِهِ حَذَراً لِمَا بِهِ بَأْسٌ**».

وقال عمر: كنا ندع تسعة أعْشار الحلال مخافة أن نقع في الحرام، وتلك حدود بعينها إن اتخذت من حيث هي نهاية الحلال نهي عن تَعَدِّيهَا. قال الله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ الله فَلاَ تَعْتَدُوهَا**﴾؛ وإن اتخذت من حيث هي بداية الحرام نهي عن قربها. قال الله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ الله فَلاَ تَقْرَبُوهَا**﴾. وإذا فهمت هذا في المنهيات فافهم مثله في المأمورات، فإن الذي يتصل بالواجب اتصالاً لا بد أن ينسحب عليه حكم الواجب حتى تتعين به البراءة عن عهدة التكليف، وذلك كغسل جزء من الرأس مع الوجه في الوضوء، وإمساك جزء من الليل مع النهار في طرفيه في الصيام، حتى إن الفعل الذي لا يتعدد كالركوع والسجود إذا اتصف بالوجوب انسحب عليه على جمعيه عند جماعة من أئمة الأصول، لعدم الوقوع على القدر الذي لا يجزيء أقل منه. ولذلك عدَّ الامام ابن الخطيب هذه المسألة فرعاً من فروع ما لا يتم الواجب إلّا به، فمن أجل هذا ينسحب حكم التأسي على الأفعال المحتملة للعبادة. هذا، وفي تقييد النفس الأمارة بسلسلة التأسي دواءٌ لأدْواء الهوى، وتقويم بالتقرب إلى الخلق النبوي، فكان كتصويب الخشبة بالمبالغة في تبعيدها عن الاعوجاج المهروب عنه إلى مقابله الزائد على الوسط المطلوب لكي يقف بعده على الصواب والاعتدال، ثم استمع الآن بقلبك تلاوة السر فيه عليك. واعلم أن الأفعال الاختيارية في النبوة مطلقاً صادرة عن قصد بعد استعداد القلب النبوي للواردات المحركة عن الحضرة القديمة بواسطة أصبعي (كذا) الرحمان وكلا الأصبعين في حق القلب النبوي إقامة لا زيغ معها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم في قرينه الجني «**إلا أنَّ الله أَعَانَنِي عَلَيْهِ فأَسلم فَلاَ يأْمُرُنِي إلاّ بِخَيْرٍ**»،

فكان القلب النبوي بالإطلاق مورداً للخطرات الخيرية، فاقتفاء أثره في جميع أفعاله توجيه القلب لواردات الخير، وتعريض للنفحات الربانية. فلذلك كان ابن عمر يدير راحلته حيث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدير راحلته ويتبع مواطن نعله، وكان أنس يحب الدُّبَّاء، وأبو أيوب يكره التوم، على أن حديث أبي أيوب نشير إليه في الطيب بحول الله تعالى، فافهم هذا السر! فما أظنك بعده يختلج في صدرك شيء من أمثال هذه الأوهام، لأنك قد تطمح نفسك إلى معرفة الحكمة الروحانية في محبة الطيب والنساء فاسمع! فأما الطيب فقد عُلِمَ من عِلْم الطب أنه يقوي الأرْواح الحاملة للقوى الباطنة النفسانية، أعني الخيال والوهم وخزانتيهما، وينقص عنها الأوضار اللاحقة عن بخارات الأغذية يستعد عند صفائها لقبول الصور وحفظها، والمعاني وذكرها، ولكمال تلقي الوحي من الملك إلى أن يبين للنبي صلى الله عليه وسلم ما أوحى إليه. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾، أي اقبله واحفظه حتى يتبين لك. ولهذا المعنى أشار صلى الله عليه وسلم في حديث أبي أيوب إِنِّي أُنَاجِي مَنْ لَا تُنَاجُونَ، فظهر أن في محبة الطيب حكمة روحانية.

أمّا النساء ففي محبتهن حكمتان.

إحداهما تتعلق بالنكاح، وهي أن الله تعالى خلق الاناث محلاً لبروز الحيوانات، كما قال تعالى في النساء بالنسبة إلى النوع الانساني﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾، فكان في ذلك بقاء النوع الانساني وبقاء أنواع الحيوانات. لكن لوخلت النفوس الحيوانية في ذاتها عن مقارنة الشهوة لم يكن منها حرث وَلَأدّى إلى انقطاع أصل النسل الذي به بقاء النوع وانحفاظه، فخلق للحيوان شهوة إليه حتى تتولاه، ثم تتصور بذور النطف في أرحام الاناث استكمالاً إلى الغاية المقصودة، وهي الصورة الحيوانية، كما تتصور البذور النابتة في بطون الأرضين فيكون في ذلك بقاء أنواع النبات. فإن قصد الانسان هذه الحكمة كان فعله عبادة. ولذلك حَضَّ الشرعُ على النكاح وقال تَنَاكَحُوا تَكْثُرُوا، وقال أهل العلم إنه مندوب إليه، وهو في التحقيق فرض كفاية، إلّا أنه لَمَّا لم تظهر

فرضيته، إذ لا يتصور تضافر الخلق على تركه جُعل حكمه الندب عيناً، بل النكاح ما لفة ربانية في إيجاد الأشخاص الانسانية، وذلك بالتخلق باسمه الخالق، ولذلك ذهبت الحنفية والحنابلة إلى أنه أفضل من التحلي بنوافل الطّاعات. وروي أنه في الفضل أكمل من حفظ الموجود كإنقاذ الْهَلْكَى، لأن الايجاد أنفعُ من الابقاء وأقوى في التشبه بالخلق الإِلَهي. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ الله**»، وفي هذا زلت أحبار اليهود إذْ قَدَحُوا في النبوءة المحمدية بعد الكمال تقليداً لقدماء الفلاسفة في الرغبة عن النكاح منهم إلى استغناء الانسان عنه في بقائه الشخصي، قالوا بخلاف الطعام والشراب. وما شعروا أن الايجاد أقوى في التشبه بالخلق الالهي من الابقاء. ولسنا نعني بالايجاد الحقيقة، بل أقوى درجات الاعداد تسمى إيجاداً مجازاً. أما الايجاد الحقيقي فلا يتأتى من الممكن، إذ لو حلى رسوم ذاته لم يستحق الوجود لما في الانكار من الطبيعة العافية فكيف تقيده.

فإذا تقرر ما قلناه فنقول: إذا قصد بالنكاح هذا المعنى حسبةً وكان فعله واقعاً في سلسلة الأسباب الموصلة إلى الغاية المقصودة سواء وَلَدَ أو لم يَلِد، (فله) جزاؤُهُ مِنَ المحسن الكريم، إذ التدريج في درجات التطوير ليس إليه، بل إلى الخلّاق العليم، وذلك أن بتكثير عباد الله وأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم «**فَأَنَا أُبَاهِي بِكُمْ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»، والقيام على النساء لعجزهن وصونهنّ بذلك على فاسد الفساد. ولذلك عم الطلب الشائق وغيره، فإنه إن كان في نكاح الشائق صونُ نفسه، ففي نكاح غير الشائق صون غيره. أما إن لم يقصد إلا مجرد الشهوة فلا حظ له في الحسبة، وصارت فعلته تلك بالنسبة إلى الأصول والمبادىء سقطاً خراباً، وبالنسبة إلى المقاصد والغايات بتراء عقيماً، وصارت في الأمور الطبيعية كالأصبع الزائدة، فإنها وجدت من صورة الفضلة المادية لا كمال فيها، وكان الفاعل لذلك حينئذ لا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو حيوان، فصار فيه نزول عن مرتبة الانسانية إلى ما تحتها، لكنَّهُ عفا الشرع عنه لغلبة الضرورة المادية. فهذه إحدى الحكمتين

الروحانيتين في النساء، وبهذه الحكمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤثر خديجة ويقول «**رُزِقْتُ الْوَلَدَ مِنْهَا وحُرِمْتُهُ مِنْ غَيْرِهَا**».

الحكمة الثانية تتعلق بذوات النساء، فتأمل! ففي ذلك سِرٌّ يقنع منه الذّكيُّ بالتلويح، ولا ينتفع الغبي فيه بالتصريح. وهو أن تعلم أن النوع الانساني خلقة اليدين، ومزاج القضيتين، ووصلة الطرفين، فكانت أشخاصه معارج للترقي، ومزايا للتحلي. والنساء في ذلك أرق قلوباً وألطف شمائل، ولذلك غلبت على طبائعهن الرأفة والرحمة، فهن عند العلوق بهن يرققن من طبائع الرجال ما غلظ، ويُلطِّفْنَ ما كثف، لا سيما عندكَمَا لِهِنّ. وهذا المعنى هو الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجد من عائشة رضي الله عنها ويؤثرها به على غيرها، فقال عندَ ذكرِ كواهل النساء «**فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ**». ولما عذلته ابنته فاطمة رضي الله عنها فيها قال لها «**يَا بُنَيَّةُ أَلَا تُحِبِّينَ مَا أُحِبُّ قَالَتْ بَلَى يَا رَسُولَ الله قَالَ أَحِبِّي هَذِهِ. وَسُئِلَ رَسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ عَائِشَة. قِيلَ مِنَ الرِّجَال؟ قَالَ أَبُوهَا**». ولطهارتها وكمالها قال: «**مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ فِي فِرَاشِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا**»، فكانت تعاونه على الترقي الروحاني، ولذلك لم يمتنع عنه الوحي في ثوبها أن كانت تدري ما حقيقة الوحي. وفي الحديث «**أَنَّ جِبْرِيلَ جَاءَ بِصُورِتِهَا إِلَى النَّبِي صَلَّى الله عليه وسلَّم فِي خِرْقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ خَضْرَاءَ فَقَالَ هَذِهِ زَوْجَتُكَ فِي الدُّنْيَا والآخِرَة**»، وأنت تعلم أن في الزوجة معاونة على المقاصد الانسانية، فلما قيل له زوجتك في الدّنيا والآخرة علم أنها تعينه على مقاصد الدارين. وأما سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فانهن يقاربنها وإن لم يبلغن رتبتها وذلك «**لِمَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِن آيَاتِ الله وَالْحِكْمَةِ**». وهذا المعنى من المحبة الذاتية التي بها يقع الاستكمال هي من جنس محبة يعقوب ليوسف عليهما السلام، فإنه كان يترقّى به إلى العالم الملكوتي، فاعتبر لفقده بصره عند فقده صورته ثم رجوعه إليه بإلقاء ثوبه على وجهه. رزقنا الله وإياكم فهم الكتاب المسطور، في الرّقِ المنشور، وختم لنا ولكم بالحسنى إنه منعم كريم، وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

[اختلاف آراء فقهاء المغرب والأندلس في كتاب الاحياء وإحراقه]

وسئل القباب عن جماعة من الطلبة يطعنون في كتاب الشيخ الامام أبي حامد الغزالي رضي الله عنه المشهور بالإِحْيَاء، ويشددون في الانكار على من أراد قراءته، وبالغ بعضهم في ذلك إلى أن قال: ليس ذلك بإحياء علوم الدين، وإنما هو إماتة علوم الدين، وأردنا منكم أعانكم الله على طاعته جواباً شافياً يوضح الحق، وهل لإنكارهم وجه أم هو جهل منهم؟ وهل يجوز لكل أحد أن ينظره أم لا يجوز إلا لعارف؟ وفيه ما ينظر وما لا ينظر؟ وهل على من أنكر منهم عقوبة لكونه أنكر ما لا يعرفه أم لا؟ يبينوا لنا ذلك والسلام عليكم روحمة الله وبركاته.

فأجاب: إنكار المنكر لقراءة الاحياء وقوله إنه إماته علوم الدين لا احياؤه، فهذا قول مُنكِر وكلامُ مبتدع وغبيٍّ جاهل بحق الرجل وبحق كتابه. وأبو حامد إمام من أيمة المسلمين، قال فيه المازري إنه لا يُشَقُّ غباره في الفقه وفي أصول الفقه؛ وإنما انتقد عليه بعض الفقهاء مسائل مما يتعلق بشرح عجائب القلب وما يتعلق بذلك وما أشبه ذلك، أجاب عنه آخرون. ولا شك أنّ ترك النظر في تلك المسائل لمن لا رسوخ له في العلم واجب، وما عدا ذلك من الفقه والتكلم في خبائث القلب من الكبر والعجب والرياء والحسد فقراءته واجبة؛ وكذلك جميع الآداب من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم، والأوراد وآداب الصحبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك مما لا يتعلق بالتعليل في قياس الشاهد على الغائب، فلا يعدل بكلامه شيء من كلام غيره. وإذا كان المنكر لقراءته ممن لا يمارس كلام العلماء فإنه يزجر عن ذلك، ولو أُدِّب لكان لِذَلك أهلاً، والله وليّ التوفيق.

قلت: وجدت بخط الشيخ أبي عبدالله السطي ما نصه: حدثني أبو محمد عبد المهيمن عن أبيه عَن شيخه أبي الحسن المنتصر أنه قال: الغزالي إمام في الفقه، متوسط في أصول الفقه، ضعيف في الاعتقادات انتهى.

وقيل لأبي علي الصَّيْـرَفِيّ لم حدثت عمن سوى أبي حامد الغزالي

وأنت رأيته؟ فقال لكثرة الازدحام عليه، وترادف الناس لديه. قال ولقد رأيته يوماً وحوله نحو خمسمائة رجل معتمِّين يمشون خلفه حفاة من المدرسة إلى منزله إكراماً له. انتهى.

ومما أنكر على الغزالي ـ رحمه الله ونفعنا به وأفاض عليَّ وعلى أولادي من بركاته ـ قوله في **الاحياء**: ما في الامْكَانِ أَبْدَعُ مِمّا كَان، قيل يعني أن خلق هذا العالم لا يمكن أن يكون أحسن من هذه الصفة التي هو مخلوق عليها. وسبقه لذلك عبدالعزيز في **الحياة**، وألزمه الناس الكفر على هذا، وأنكره ابن العربي في **سراج المريدين** غاية الانكار وغَلَّطه في ذلك، وأنكره عليه أهل الأندلس وكفّروه. قال ابن القطان: لما وصل **إحياء علوم الدين** إلى قرطبة تكلموا فيه بالسوء وأنكروا عليه أشياء، لا سيما قاضيهم ابن حمدين فإنه أبلغ في ذلك حتى كفر مؤلفه وأغرى السلطان به واستشهد بفقهائه، فأجمع هُوَ وهُمْ على حرقه، فأمر علي بن يوسف بذلك بفتياهم، فأحرق بقرطبة على الباب الغربي في رحبة المسجد بجلوده بعد إشباعه زيتاً، بمحضر جماعة من أعيان الناس، ووجه إلى جميع بلاده يأمر بإحراقه. وتوالى الاحراق على ما اشتهر عنه ببلاد المغرب في ذلك الوقت، فكان إحراقه سبباً لزوال ملكهم، وانتثار سلكهم، وتوالي الهزائم عليهم، وكان المهدي ببلاد المشرق إذ ذاك.

[رواية ابن القطان في علاقة ابن تومرت بالغزالي وإحراق الاحياء]

فذكر ابن القطان في كتابه المسمى **بنظم الجمان فيما سلف من أخبار الزمان** أن المهدي رحل من بلاد أقصى المغرب إلى الأندلس سنة خمسمائة، ومن المرية دخل في مركب إلى المشرق فغاب فيه اثنا عشر عاماً. وذكر أيضاً عن عبدالله بن عبدالرحمن العراقي شيخ مُسِنٌّ من سكان فاس، قال كنت ببغداد بمدينة أبي حامد الغزالي، فجاء رجل كث اللحية على رأسه كرزي صوف، فدخل المدرسة وحياها بالركعتين، ثم أقبل على الشيخ أبي حامد فسلّم عليه، فقال فمن الرجل؟ قال من أهل المغرب الأقصى، قال دخلت قرطبة؟ قال نعم! قال فما حال فقهائها؟ قال: بخير، قال: هل بلغهم **الإحياء**؟ قال: نعم! قال فماذا قالوا فيه؟ فلزم الرجل الصمت حياء منه، فعزم عليه ليقولن ما طرأ،

فأخبره بإحراقه وبالقصة كما جرت، قال فتغير وجه الشيخ أبي حامد ومدّ يده إلى الدعاء والطلبة يؤمنون، فقال اللهم مزق ملكهم كما مزقوه، وأذهب دولتهم كما حرقوه! فقام محمد بن تُوَمَرْتْ[1] السوسي الملقب بعدُ بالمهدى عند قيامه على المرابطين فقال له: أيها الامام ادع الله أن يجعل ذلك يدي! فتغافل عنه أبو حامد، فأخبره بمثل الخبر المتقدم، فتغير ودعا بمثل دعائه الأول، فقال له المهدي: على يدي، فقال: اخرج يا شيطان سيجعل الله ذلك على يدك! فقبل الله دعاءَهُ. وخرج محمد بن تُومَرْتْ من هناك إلى المغرب برسم تحريك الفتن وقد علم أنّ دعوة ذلك الشيخ لا ترد، فكان من أمره ما كان، وكان تاريخ هذا الاحراق سنة سبع وخمسمائة.

ومما كتب به الأستاذ أبو عبدالله محمد بن الوليد الطرطوشي إلى عبدالله بن المظفر: أمّا ما ذكرت من أمر الغزالي فرأيت الرجل وكلمته فوجدته رجلاً جليلاً من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول عمره. وكان على ذلك معظم زمانه، ثم بدا له عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال ثم تصرف بمحيّر العلوم وأهلها، ودَخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووسواس الشيطان، ثم شابها برأي الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل ينحو على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين. فلما عمل كتابه سماه إحياء علوم الدين عمد يتكلم في علوم الأحوال ومراقي الصوفية، وكان غير دريّ بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، فلا في علماء المسلمين قر، ولا في أحوال الزاهدين استقر، شحن كتابه بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض في مبلغ علمي أكثر كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم منه، سبكه بمذاهب الفلاسفة ومعاني رسائل إخوان الصفاء، وهم قوم يرون النبوءة اكتساباً، وليس النبي في زعمهم أكثر من شخص فاضل تخلق بمحاسن الأخلاق وجانب سفسافها، وساس نفسه حتى ملك قيادها، فلا تغلبه شهواته،

---

(1) في نسخة: توررت، وهو تصحيف.

ولا يقهره سوء أخلاقه؛ ثم ساس الخلق بتلك الأخلاق. وأنكروا أن يكون الله تعالى من أقر منهم بالصانع يبعث إلى الخلق رسولاً ويؤيده بالمعجزات حيل ومخاريق. ولقد شرف الله الاسلام وأوضح حجته وأقام برهانه وقطع عذر الخلائق بحججه الواضحة، وأدلته القاطعة الدامغة. وما من ينصر دين الاسلام بمذاهب الفلاسفة وآراء المنطقية إلا كمن يغسل الماء بالبول، ثم يسوق الكلام سوقاً يُرعد فيه ويُبرق، ويمني ويشوّق، حتى إذا تشوَّفت له النفوس، قال هذا من علم المعاملة وما وراءه من علم المكاشفة، ولا يجوز تَسْطيره في الكتاب؛ أو يقول وهذا من سر القدر الذي نهينا عن إفشائه، وهذا فعل الباطنية وأهل الدغل والدخل في دين الله يستغل الموجود، ويكلف النفوس بالمفقود، فهو تشويش لِعقائد القلوب، وتوهين لما عليه كلمة الجماعة. فإنْ كان الرجل يعتقد ما سطّره في كتابه لم يبعد تكفيره، وإن كان لا يعتقده فما أقرب تضليله!

وأما ما ذكرت من إحراق الكتاب بالنار، فإنه إن ترك انتشر بين ظهور الخلق ومن لا معرفة له بسمومه القاتلة، وخيف عليهم أن يعتقدوا صحة ما سُطر فيه مما هو ضلال، فيحرق قياساً على ما أحرقته الصحابة رضي الله عنهم من صحائف المصحف التي كان فيها اختلاف ألفاظ ونقص آي. ألا ترى أنهم لو لم يحرقوا تلك الصحائف وانتشرت في الخلق لحفظ كل إنسان ما وقع منها إليه، وأوشك أن يختلفوا فيتقاتلوا ويتقاطعوا. وإني لعلى عزم أن أنفرد له فاستخرج جميع هفواته وأوضّح سقطاته وأبينها حرفاً حَرفاً، وفي دونه من الكتب غنية وكفاية لأخواننا المسلمين، وطبقات الصالحين. ومعظم من وقع في عشق هذا الكتاب رجال صالحون لا معرفة لهم بما يلزم العقل وأصول الديانات، ولا يفهمون الالهيات، ولا يعلمون حقائق الصفات، ولا يخبرون شياطين الانس الذين انتدبوا للطعن في الدين وتوهين عمود الاسلام وتعطيل الصانع وإفساد المعجزات. فمن لم يكن عنده تمييز لهذه الأبواب من الذب عن دين الله تعالى ونصرة شريعته لم ينبغ له أن يقفو ما ليس له به علم، يمدح على غير علم ويذمّ على غير علم والسلام.

وسئل أبو العباس القباب عن الرجل يكون بين قوم جهال بأمور الشريعة من الصلاة وغيرها، وهو يحسن أن يقرأ، هل يجوز له أن يعلمهم ما يحتاجون إليه من كتب الفقه **كالرسالة والجلاب** وغيرهما، وهو لم يقرأ شيئاً من ذلك على شيخ أم لا؟

فأجاب: تعليم الناس من **الرسالة والجلاب** ونحوهما لمن لم يقرأ على أحد لا ينبغي.

[لا يفتي الناس من الكتب من لم يقرأ على الشيوخ]

وسئل عن أهل البادية يكون عندهم طالب يحفظ القرآن وليس عنده شيء من الفقه، إلا أنه ينظر في الكتب ويفتي منها الناس بما يعتقد أنه يفهمه منها في أمور الوضوء والصلاة والصيام، ويرى أن تعليمهم ذلك أولى من أن يتركهم على جهلهم، لأنهم إن لم يعلمهم بقوا على حالهم وجهلهم ولا يسألون غيره. ومع ذلك لا يجدون من يسألون فهل يجب عليه أن يعلمهم ذلك مع أنه لم يقرأ قط على شيخ؟ أو يحرم عليه ذلك؟ أو هو مندوب في حقه ويؤجر على ذلك؟ بيِّنوا لنا مأجورين.

فأجاب: الذي يفتي الناس بما يرى في الكتب من غير أن يقرأ على الشيوخ لا يحلُ له، نص على ذلك الفقهاء، وسواء وجد غيره أم لا؟

[إنما يُنْتَقَلُ في أعمال البرّ بالنيات الصالحات]

وسئل القابسي عن رجل معتزل على الناس معتقد في اعتزاله عسى أن يكف شره عن الناس، فتأخذه نفسه بزيارة ذوي الفضل والديانة، فأيهم أفضل له التزام الحال الأول؟ أم زيارة من ذكرنا في هذا الوقت أفضل له من العزلة؟

فأجاب: أعمال البر إنما ينتقل فيها من عمل إلى عمل بالنيات الصالحات، فإذا فترت النية في وجه وقويت في الآخر كان هذا أفضل ما لم يكن لذلك العمل وقت بعينه لا يصلح أن يجاوزه، فلا يخرج عن ذلك حتى يأتي بذلك العمل فيه. وأما التداوي بذكر الله فهو محمود فيما تقدم من الزمان، وأما اليوم فهو ألزم وأوجب على من يريد السلامة مما فيه التصرف،

إلّا أن يقع شيء يريد إحكام السؤال عنه ليعمل فيه على علم، فلا يجد بداً من أن يتصرف فيه إذا لم يكن له من يخيل عنه ويتحفظ في تصرفه ويحفظ سمعه وبصره، فلعله ينجو، ومن أراد الدرجات العلى لا يستحسن منه استشعار المشقة. ويذكر عن عيسى عليه السلام قوله: حبّ الفردوس وخشية جهنم يورثان الصبر على المشقة، ويبعدان العبد من راحة الدّنيا، فأفهم ما وصفت لك!

وسئل عن البخاري إذا ذكر حديثاً بإسناد واحد في موضعين، هل لمعنى أم لا؟

فأجاب بأن قال: له معنى، لأنه قد يكون ذلك الحديث عند غيره بغير ذلك الاسناد، فكرره هو ليبين أنه لو صح فيه غير هذا الإسناد لذكره، قيل له إنه لم يصح فيه غير هذا المكرر بإسناد واحد، قال نعم! حدثنا علي بن حجر قال حدثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «**مَا مِنْكُم مِنْ أَحَدٍ إلاَّ سَيُكَلِمُهُ رَبُّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ**» الحديث. قال الشيخ ليس لعلي بن حجر عند البخاري إلاّ هذا الحديث، وأظن له آخر عن حجر بن المثنى. قال وهذا الإسناد كوفيّ يحتج به على أهل الكوفة الذين يقولون القرآن مخلوق.

وسئل عن قول النبي، صلى الله عليه وسلم، إذ أخبر عن نزول عيسى بن مريم فقال: «**يَكْسِرُ الصَّلِيبَ ويَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ ويَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لاَ يَجِد أَحَداً يَقْبَلُهُ، وَحَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْراً مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا**».

فأجاب: السجدة التطوع خير من الدّنيا وما فيها فيتصدق بها. قيل له لأن الناس ذلك الوقت في غنى؟ قال نعم! كذا في الحديث، ويفيض المال حتى لا يجد أحداً يقبله.

وسئل كيف هو علّان العبسي أو علّاق؟

فأجاب: قرأ علينا أبوعلي بن أبي هلال عن ابن جبر عن إسماعيل بن إسحاق القاضي قال، قال علي بن المدني بن علي: أهل المدينة يقولون ابن المُسَيِّب بتشديد الياء وكسرها، ويقولون الحُدَيْبِيَّة بتشديد الياء، ويقولون الْجِعِرَّانَة بكسر الجيم وتشديد الراء، وأهل العراق يقولون المُسَيَّب بفتح الياء وتشديدها، والحُديْبِيَة بتخفيف الياء، والجعرانة بتضعيف الراء[1].

[سؤال حول حديث الرؤيا من الله والحُلُم من الشيطان]

وسئل رحمه الله عن الحديث المرويّ: **الرُّؤْيَا مِنَ اللّهِ والْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَمَنْ رَأَىَ الشيء يَكْرَهُهُ فَلْيَتْفُلْ عَنْ يَسَارِهِ ثَلاَثاً ولْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا فَإِنَهَا لَا تَضُرُهُ**، ما الفرق بين الرؤيا والحُلُم؟ وما الشيء المكروه الذي أمرنا بالتعوذ منه؟ هل هو في الدين أو في الدنيا؟ وهل هذا المكروه على ظاهرة أو إذا دار عليه عبارته؟ لأن من الرؤيا ما يفرح الناس بظاهره ويحزن بعبارته، ومن الرؤيا ما تحزن النفس بظاهرة وتفرح بعبارته. وهل التعوذ منه سبيله سبيل الدعاء؟ أم ما فائدته؟

فأجاب: أما الحديث فثابت، ونصه مضطرب عن النبي، صلى الله عليه وسلم، بألفاظ تتفق على معنى واحد في أن الرؤيا من الله وأن الحلم من الشيطان في **الموطا** و**في صحيح البخاري** وغير ذلك، وبعضها أفسر في النص من بعض. من ذلك. ما في **الصحيح عن عبد ربه** وقال، **سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ يَقُولُ لَقَدْ كُنْتُ أَرَى الرُّؤْيا فتُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ وإني كُنْتُ لأَرَى الرُّؤْيا فَتُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ النَّبِيَ، صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، يَقُولُ: الرُّؤْيا الْحَسَنَة مِنَ اللَّهِ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُم مَا يُحَبُّ فَلَا يُحَدِثْ بِهِ إلاّ مَنْ يُحِبُّ وَإِذَا رَأَىَ مَا يَكْرَهُ فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَلْيَتْفُلْ ثَلاَثاً وَلَا يُحَدِّثْ بِهَا أَحَداً فَإِنَهَا لَا تَضُرُّهُ**. وفي **الصحيح** أيضاً قال: حدثنا محمد بن سيرين أنه سمع أبا هريرة يقول، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: **إِذَا اقْتَرَبَ**

(1) هذا الجواب لا يطابق السؤال الذي سبقه. ولعل هنا بتراً.

الزَّمَانُ لَمْ تَكْذِبْ رُؤْيَا المُؤمِنِ وَرُؤْيا الْمُؤمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْئاً مِنَ النُّبُوَّةِ وَمَا كَانَ مِنَ النُّبُوَةِ فَإِنَّهُ لاَ يَكْذِبُ. قال محمد وأنا أقول هذا. قال وكان يقول: الرؤيا ثلاثة، حديث النفس، وتخويف الشيطان، وبشرى من الله عز وجل. فمن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصه على أحد وليقم فليصل. قال وكان يكره الغل في النوم، وكان يعجبهم القيد، ويقال القيد ثبات في الدين. وذكر في **الصحيح** أن منهم من درج القيد في الحديث. قال وحديث عون أبين وهو الذي قدمنا نصه. ووصل أيضاً في **الصحيح** أن أبا هريرة قال سَمِعْتُ النَّبِيَّ، صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، **يَقُولُ لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَةِ إلاَّ الْمُبَشِّرات قَالَ وَمَا الْمُبَشِرَاتُ قال الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ يَرَاها**. وقد تقدم قوله **وَمَا كَانَ مِنَ النُّبوءَةِ لاَ يَكْذِبُ**. والأنبياء تأتي بالتبشير والتحذير والانباء لا شك فيه أنه هو الذي من عند الله عز وجل إذا صدقت الرؤيا فيه ألم تسمع قوله فيه لم تكن تكذب رؤيا المؤمن، وقول ابن سيرين كان يقول الرؤيا ثلاث فاستحمل اثنتين وتزخريف (كذا) الشيطان قد يأتي بشبه البشرى يخدع بها الذي يراها له. وقوله: **فَمَنْ رَأَى شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلاَ يَقُصَّهُ عَلَى أَحَدٍ ولْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ** هو من باب التعوذ من شرّ ما يرى. قال ابن وهب: حدثني مالك قال، كان محمد بن سيرين رجلاً صالحاً، وكان إذا سأله أحد عن رؤيا يكرهها قال له ابن سيرين اتق الله في اليقظة ولا يضرّك ما رأيت في النوم.

وذكر ابن بكير عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي سلمة بن عبد الرحمان، أن امرأة كانت عند عائشة ومعها نسوة، فقالت امرأة منهن والله لأدخُلَنَّ الجنة فقد أسلمت وما زنيت ولا سرقت، فأتيت في المنام فقيل لها أنت المثالية[1] لتدخلن الجنة، كيف وأنت تبخلين بما لا يغنيك وتتكلمين بما لا يعنيك! فلما أصبحت المرأة دخلت على عائشة فأخبرتها بما رأت، وقالت اجمع النسوة التي كن عندك حتى قلت ما قلت فأرسلت إليهن عائشة فجئن فحدثتهن المرأة بما رأت في المنام. قال الشيخ فهذه من التحذير،

---

(1) لعل الأصل: الحالفة.

وفطنت المرأة لذلك وأطلعت النسوة على ما رأت كأنها رأت أن ذلك توبة من قولها، ولم تنكر عليها عائشة، رضي الله عنها، شيئاً من ذلك ولا كسرت عليها فيه.

ومن هذا المعنى رأى عمر، رضي الله عنه، أن ديكاً نقره ثلاث نقرات، وفي بعض الحكايات ديكاً أحمر، فذكرها لأسماء بنت عميس، فزعمت أنه يقتله رجل من العجم، قال وإني أظن أن موتي يكون فجأة. وكذلك كان طعنه أبو لؤلؤة ثلاث طعنات ومات منهن في يومه، رضي الله عنه ورحمه، فهذه رؤيا قد صدقت وهي تدخل في التبشير، لأنه إذا تبيّن للمؤمن أمره فقد أنعم الله عليه بالبيان، وما يدل قول أبي سلمة أنه كان يرى الرؤية فتحزنه. وحكي مثل ذلك عن أبي قتادة أنه قاله حتى سمع من النبي، صلى الله عليه وسلم، قوله فطرح المبالاة بها تدل على أنهما كانا يريان في منامهما ترويعاً. ألا ترى إلى ما في الموطا عن خالد بن الوليد أنه قال له رسول الله، صلى الله عليه وسلم، **قُلْ أَعُوذُ بِكَلِماتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ من غَضَبِهِ وَمِنْ عِقَابِهِ وَمِنْ شَرِّ عِبَادِهِ وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ أَنْ يَحْضُرونِي**. فطريقة التبشير والإنذار والتحذير من الأفعال مشبهة من طريق الترويع والتخويف بما يعاين في منامه، فإن كان ذلك تثنية عن الخلق وتصدية عن المعروف ويزين له عنده الباطل فهو حلم من الشيطان، وإن كان في ذلك تنبيه له على ما فعل أو كشف له عمّا غفل فهو إنذار وتحذير ليس يكون هذا من الشيطان، إلّا أن يكون يبشر في منامه بخير على عمل شر عمله أو يرى ما يغبطه بالثبات على سوء أن فعله فهذا من تزخريف (كذا) الشيطان، فيتعوذ بالله منه من أنصف نفسه.

ومن كيد الشيطان أن يرى المؤمن لمن هو على الحق ولا يقبل منه إلّا ما يرتضيه، كما ذكر أن رجلاً أتى سحنوناً ــ رحمه الله ــ فجلس حتى انصرف الناس، فلما خلا أخذ في البكاء، فسأله سحنون وألح عليه، فذكر أنه رأى كأن القيامة قد قامت وكأن الناس قد حُشروا، وقال لسحنون وأنا أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي، ووصف له أنه عمل له من الأغلال والسرابيل وأصناف النكال شديداً، وأنه أمر به فألقي في النار، فانتبه الرجل مذعوراً

فيها. قال وزعموا أن سحنوناً صبره وسكته وأرسل خلف رؤساء كنيسة النصارى، فأتى باثنين، فجلسا وسألهما سحنون. هل مات لكم في هذا الوقت من تعظمونه؟ قالوا بلى! فوصفوا أمرحال ميتهم، فقال لهما: هل من شأنكم أن تروا لميتكم في منامكم؟ فقالوا بلى! فقال هل رأيتم لهذا الميت؟ قالوا نعم! جاءت فيه رؤيا كثيرة، ووصفوا فيها من الخير والترفيع شيئاً عظيماً، فقال لهما انصرفا! وقال للرجل: كيف ترى هل تشك في هؤلاء وفيمن مات منهم؟ فقال الرجال لا! فقال اعلم أن الشيطان يأتي المؤمن بما يثبطه وينفره عن الخير ويمقته إليه ويمقت أهله، ويأتي إلى الكافر بما يغبطه إليه في حالة ويثبته على أمره، وإنه رآك تكثر الاختلاف إلينا والائتمام بنا، فأراد أن يحزنك ويصدك. وهذه معاني الحكاية أتيتك بها مستوفاة. فأما الحروف. فما أقوم على حفظها كلها، وما تعمّدت تحريفاً ولا نقصاناً. ولقد بلغني عمن تقدم من فقهاء الأندلس أنه نزل به من رأى له نحو هذه الرؤية أو قريباً منها فأتى بالذي رآها إلى كنيسة النصارى ودعاهم وسألهم عن نحو قصة سحنون رحمه الله. فهذا الذي حضرني من بيان ما سألت عنه.

وأما التعوذ مما يرى الادعاء (كذا) يتعوذ بالله من شر ما خلق في اليقظة والمنام. ألم نسمع إلى الحديث **أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسَلَمَ قال مَا نِمْتُ هَذِه اللَّيْلَةَ، فقالَ له رسولُ الله، صلى اللهُ عليه وسلَّم، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟ فقال له لَدَغَتْنِي عَقْرَب ، فقَالَ لَهُ رسولُ اللَّهِ، صلى الله عليه وسلم، أَمَا إِنَكَ لَوْ قُلْتَ حِينَ أَمْسَيْتَ أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَق لم يَضُرَّكَ شَيْء إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.**

[فتوى ابن مرزوق بثبوت الشرف من قبل الأم]

وسئل عن مسألة إثبات الشرف من قبل الأم شيخ شيوخنا الشيخ الفقيه الحافظ الإمام أبو عبد الله محمد بن مرزوق ــ رحمه الله ــ بما نصه: سيدي أدام الله سعادتكم، وبلغكم في الدارين إرادتكم. جوابكم أبقاكم الله وسددكم في مسألة رجل أثبت أن أمه التي ولدته شريفة النسب، فهل يثبت لهذا الرجل شرف النسب من جهة الأم ويحترم بحرمة الشرفاء ويندرج في

سلكهم أولا؟ بينوا لنا ذلك، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. وإن ثبت له ذلك فهل يثبت لذريته كما ثبت له، جوابكم شافياً.

فأجاب ـ رحمه الله ـ بما نصه: الحمد لله وحده. يثبت للمذكور شرف النسب من جهة الأم ويحترم بحرمة الشرفاء ويندرج في سلكهم، ويثبت ذلك له ولذريته. هذا هو الذي اختاره وبه أفتى علماؤنا التلمسانيون من أصحابنا المعاصرين وأشياخهم وأشياخ أشياخهم، وبه أفتى رئيس البجائيين، خاتمة المجتهدين في زمانه الامام العلامة ناصر الدين أبوعلي المشـدالي. وحكي أن الإمام العلامة رئيس التونسيين في زمانه أبا إسحاق بن عبد الرفيع أفتى بخلافهم، لكن ما وقع إليَّ من فتاوي أصحابنا إنما رأيته مجرد الإعلام بالحكم من غير إبداء مستند لأحد منهم إلاّ على سبيل الإجمال. ولعمري إنه من شأن المفتين قديماً وحديثاً، فإنهم لم يزالوا يفتون من غير إبداء المستند، لا سيما المقلد المحض فإنه لا يفيده أن عين هذه المسألة لما لم نطلع فيها على نصوص المتقدمين إلاّ بالترجيح، حسن ألاّ تخلو من الاستدلال. فلذلك آثرت ذكر شيء من الاستدلال مع الحكم، لا سيما وقد اضطربت الآراء فيها، فأقول وبالله التوفيق وهو المستعان سبحانه وتعالى. دليل ما ذكروه من الحكم ينتجه قياس من الضرب الأول من الشكل الأول، وهو أبين شكل، وهو كل من كانت أمه شريفة النسب فهو من قرابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، نسباً، فهو شريف النسب شرعاً وعرفاً. فمن كانت أمه شريفة النسب فهو شريف النسب شرعاً وعرفاً.

أما إثبات الصغرى على الاختصار فمن عشرة أوجه؛

الأول أن أصل ما ثبت منه الشرف الشرعي المعروف عند الناس في سائر الأقطار هو من كان ينسب إلى الحسن والحسين ابني فاطمة بنت مولانا رسول الله، صلى الله عليه ورضي عن جميعهم،. ثم هذا الشرف إنما يثبت، بالانتماء إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكون الشريف من أقاربه، وهذه القرابة ليست إلاّ من ابن البنت. فلما كان أصل قرابة الشريف التواصل بالأم كان كل من كانت أمه شريفة من أقاربه صلى الله عليه وسلم.

الثاني أن كل من له أم شريفة فهو من ذريته صلى الله عليه وسلم، ومن كان من ذريته فهو من أقاربه، فمن كانت أمه شريفة فهو من أقاربه. أما كبرى هذا القياس فظاهرة وأما صغراه فلقوله تعالى **﴿ومِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوود وسُلَيْمَان﴾** إلى قوله**﴿وَعِيسَى﴾** فأخبر سبحانه وتعالى عن عيسى أنه من ذرية نوح أو إبراهيم على اختلاف المفسرين في ضمير ذريته على من يعود منهما، وعلى كل تقدير فليس بابن ابن أحدهما، بل ابن بنت إذ لا أب له. وبهذه الآية تخلص الشعبي أو يحيى بن يعمر من الحجاج حين قال له بلغني أنك تقول في الحسن إنه ابن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والله عز وجل يقول **﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مَنْ رِجَالِكُمْ﴾**، وإن لم تأت بالمخرج لأضربن عنقك، فلما تلاها أمسك. وهذه الحكاية تدل على أن الابن والذرية واحد، فإن أحد المذكورين عالم بلسان العرب ووافقه الحجاج وهو عربي. وأيضاً فإن ابن العطار الموثق من فقهاء المالكية حكى في قول القائل وقف على ذريتي أن ولد البنت يدخل اتفاقاً، وإذا كان منْ ذريته فهو من أقاربه.

فإن قلت: قد حكى ابن رشد أن من الأشياخ من قال لا يدخل ولد البنت في النسل والذرية كالعقب، ومنهم من قال يدخل. وقال ابن العطار يدخل في الذرية لا في النسل.

قلت: لا أقل من أن يكون ما حكى فيه الاتفاق مشهوراً. ومن هذا الخلاف وأشباهه وقع اختلاف في هذه المسألة، على أن خلافهم في دخوله في الوقف في مثل هذا لا ينفي كونه قريباً المستلزم كونه شريفاً الذي أردنا إثباته، لأن مدرك الخلاف في الدخول في الوقف أمر آخر غير القرابة، لأن الدخول في الوقف وإن كان من مقتضى اللغة إلاّ إنه شبيه بباب الميراث وليس حرمان الميراث بالكلية كما في حجب الإسقاط، أو تقليله كما في حجب النقص والأنوثة بالذي ينفي القرابة أو يقللها، وهو ظاهر لا يخفى.

الثالث أن ولد البنت ذكراً أو أنثى، بينه وبين جدته أو جده للأم تحريم النكاح، وكل من بينهما تحريم النكاح بغير صهر أو رضاع أو لعان أو تزويج

فبعضهم من أقارب بعض، فولد البنت من قرابة جدته أو جده لأمه. ومعلوم من استقراء الشريعة أن تحريم النكاح بينهما ليس بواحد مما ذكر، فهو للقرابة. وأما التحريم لقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُم﴾ شمل الأم وأمها ما علت، والبنت وابنتها ما سفلت. فكما أن الأم ما علت يصدق عليها أم لغة وشرعاً بمقتضى الآية، فالبنت وابنتها ما سفلت يصدق عليها بنت كذلك. وكل من يصدق عليها ابنة شخص هي من أقاربه، فابن بنت الشخص وابنتها من أقاربه.

الرابع أن ابن الخالة من القرابة فابن البنت كذلك، إمَّا بقياس المساواة لأنهما ممتازان بجهة واحدة وهي قرابة الأم، لأن الخال أخو الأم، وابن البنت حفيدٌ لأم الأم، وإمَّا بقياس أحروي، لأنَّ من المعلوم من الشريعة أن من يُدلي بالبُنُوَّة أقرب قرابة مِمَّنْ يُدلِي بالأبوة. والأظهر أنه من المساواة. وأما ابن الخالة من القرابة فلقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأتَلِ أُولُو الفضْلِ مِنْكُمْ والسَّعَةِ أَنْ يُوتُوا أُولِي القُرْبَى﴾، وأنها لما نزلت أعاد أبو بكر النفقة إلى مِسْطَح بن أُثَاثَة وهو ابن خالته، وقد كان حلف ألا ينفق عليه لما خاض فيه من الإفك، وقال رضي الله عنه بل أُحب أن يغفر الله لي.

الخامس أن ولد البنت ابنٌ لغة وشرعاً، وكل ولد كذلك فهو من القرابة، فولد البنت من القرابة. أما الأول فلقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ وقد تقدَّم؛ ولما روينا في **صحيح البخاري** وغيره، والسند والمتن للبخاري، قال حدثنا صدقة قال أنبأنا ابن عيينة وموسى عن الحسن سمع أبا بكرة: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم عَلَى المِنْبَرِ والحَسَنُ إِلَى جَنْبِهِ يَنْظُرُ إِلَى النَّاسِ مَرَّةً وَيَقُولُ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِين». والأصل في الألفاظ الشرعية أن تكون حقيقة لغة وشرعاً حتى يدل الدليل على خلاف ذلك. وأما إن كان ابن فهو من القرابة فمما لا يخفى. وروينا عن الترمذي من حديث أبي أنعم أن عراقياً سأل ابن عمر عن دم البعوض يصيب الثوب، فقال ابن عمر انظروا إلى هذا يسأل عن دم البعوض وقد قتل ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعت رسول

الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**إنَّ الحَسَنَ والحُسَيْنَ هُمَا رَيْحانَتَايَ مِنَ الدُّنيا**». قال أبوعيسى: هذا حديث صحيح. فسمى ابن عمر الحسين ابناً.

وروينا أيضاً عنه في كتاب التفسير من **جامعه**، بسنده إلى عامر بن سعدبن أبي وقاص عن أبيه قال: لما نزل: «**نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ**» دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقال: «**اللَّهُمّ هَؤُلاء أَهْلِي**».

فإن قلت: الثابت من هذا الحديث أنهم من الأهل لا أنهم ابن.

قلت: بل فيه دلالة على ذلك، لأن الله تعالى لما أمره بدعاء أبنائه لم يكن بدٌّ من الامتثال، أو نقول لما أمره أن يقول لهم تلك المقالة فلا بد من إمكان مقتضاها إما لأن التكليف لا يكون إلاّ بالممكن، أو لأن المقالة لا بد من صدقها؛ وأيضاً لولم يكونا ابنين لاعترض لذلك نصارى نجران فكانوا يقولون ليس هؤلاء بأبناء لكم.

فإن قلت: أمّا الامتثال فحاصل بقدر الإمكان، وأما النصارى فلما لم يباهلوا لم يحتاجوا إلى ذلك.

قلت: أمر الله إياه بذلك دليل على أنه ممكن، إذ أكثر الأوامر كذلك. والابن حقيقة في الذكور والابن الاماء (كذا) ولو كان المطلوب مطلق الولد لاكتفى بفاطمة رضوان الله عليها. وأما ترك النصارى للمباهلة فلعجزهم عن المعارضة، فلو وجدوا أدنى اعتراض لما أقرّوا بالعجز. ولو سلم أن الثابت من الحديث كونه من الأهل خاصة لكفى في مطلوبنا، ويكون حينئذٍ من الدليل الذي بعده.

السادس أن ابن بنت الرجل من أهل بيته، وكل من هو من أهل بيت الرجل فهو من أقاربه، فابن بنته من أقاربه. أما أنه من أهل بيته فلما روينا في **صحيح مسلم**، قال حدثنا أبوبكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن عمر، واللفظ لأبي بكر، قالا حدثنا محمد بن بشر عن زكريا عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة قالت، قالت عائشة رضي الله عنها: «**خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّم وعليهِ مِرْطٌ مُرَجَّلٌ مِنْ شَعَرٍ أَسْوَدَ فَجَاء الحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ ثُمَّ جَاء الحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ ثُمَّ جَاءتْ فَاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا ثُمَّ جَاء عَلِيٌّ**

رَضِيَ اللَّهُ عَنْ جَمِيعِهِمْ فَأَدْخَلَهُ فقالَ إنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُم الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وُيَطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» رواه الترمذي عن أبي سلمة ربيب النبي صلى الله عليه وسلم قال: نزل على النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إنَّما يُريدُ اللَّهَ لِيُذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ﴾ في بيت أم سلمة، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة وحسناً وحسيناً فجلّلهم بكساء وعليّ خلف ظهره، ثم قال: «اللَّهُمَّ هَؤُلاء أَهْلُ بَيْتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً. قالت أُمُّ سَلَمَة وأنا مَعَهُمْ يا نَبِيَّ اللَّهِ، قَال أَنْتِ عَلَى مَكَانِكَ وَأَنْتِ إِلَى خَيْرٍ». وفي هذا الحديث دليل على خروج الزوجة من أهل البيت. وأما الكبرى فظاهرة. ومما يدل على أن ابن البنت من أهل بيت جده لأمه ما فهمه البخاري، فإنه ذكر في ترجمة باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما: حدثنا يحيى بن معين وصدقة قالا حدثنا محمد بن جعفر عن شيبة عن وقاد[1] بن محمد عن أبيه عن ابن عمر قال، قال أبوبكر رضي الله عنه: «ارْقُبُوا مُحَمَّداً فِي أهلِ بَيْتِهِ»، فلولا أنهما من أهل بيته لم يكن لإدخال هذا الحديث في ترجمته فائدة.

السابع أن ابن البنت ولدُ، وكلُّ ولد فهو من القرابة أما الكبرى فظاهرة وأما أنه ولد فلما رَوينا في الترمذي من حديث ابن بريرة، قال «سَمِعْتُ أَبَا بَريرةَ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم يَخْطُبُنَا إذْ جَاء الحَسَنُ والحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلامُ عَلَيْهِمَا قَمِيصَانِ أَحْمَرَانِ يَمْشِيَانِ وَيَعْثُرانِ فَنَزَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم عَنِ المِنْبَرِ فَحَمَلَهُمَا وَوَضَعَهُمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلم إنَّما أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ نَظَرْتُ إلى هَذينْ الصَّبِيَّيْنِ يَمْشِيَانِ وَيَعْثُرَانِ فَلَمْ أَصْبِرْ حَتَّى قَطَعْتُ حَدِيثِي وَرَفَعْتُهُمَا». قال أبوعيسى هذا حديث حسن غريب.

فإن قلت: وقد نص مالك في المدونة على أن ولد البنات لا يدخلون في قوله حبس على ولدي أو على ولدي وولد ولدي، قال للإجماع أنهم لم يدخلوا في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾. قال ابن رشد: وهو

---

(1) في نسخة: عن واقد.

مذهب جميع أصحابه المتقدمين، لأن الولد شرعاً لا يقع حقيقة إلَّا على من يرفع نسبه إليه من ولد الأبناء دون ولد البنات.

قلت: قد قال ابن رشد المذكور: وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن ولد البنات من الأولاد والأعقاب، وأنهم يدخلون في قوله حبست على ولدي أو عقبي، ومال لذلك من خالف مذهب مالك من الشيوخ المتأخرين كابن عبد البر وغيره، انتهى.

قلت: فما ذهب إليه مالك معارض لما ذهب إليه غيره. وأيضاً فإن قول مالك فيهم لا يدْخلون لا يستلزم أنهم ليسوا من الولد؛ وأن معناه ما أشار إليه ابن رشد أن للعرب في مثل هذه الألفاظ حملها على من يرث الإنسان، وهو معنى قولنا المتقدم إنه من باب الميراث، وليس كل من لا يرث تنتفي عنه القرابة، وإلَّا لَمَا كانت العمة من القرابة، وهو باطل، ولما روينا في **صحيح البخاري** وغيره، واللفظ للبخاري، أنَّ أبا هريرة قال: «**قَامَ رسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّم، حِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ، قالَ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا، اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ لَا أُغْنِي عَنْكُم مِنَ اللَّهِ شَيْئاً يا بَنِي عبد منافٍ لَا أُغْنِي عَنْكُم مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ المُطَّلِب لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، ويَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللهِ لَا أُغْنِي عَنْك مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، وَيَا فَاطِمَةُ بِنْت مُحَمَّدٍ سَلِينِي مِنْ مَالِي ما شِئْتِ لَا أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً**». فنداؤه صفية عمته يدل على أنها من عشيرته الأقربين، بل إنها لا ترث، ولو كان حرمة الميراث يمنع لمنعتها فاطمة لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يورثون، وسيأتي شيء من هذا؛ وأيضاً فابن رشد اختار في قوله ولدي أن لا يدخل ولد البنت، وفي قوله ولدي وولد ولدي دخولهم، ولا موجب لتحقيق دخوله في المسألة الثانية إلَّا صدق اسم الولد عليه وهو موجود في الأولى. وكذا ما ذكر من أن الظاهر من مذهب مالك فيما إذا قال حبست على أولادي ذكورهم وإناثهم ولم يسمهم ثم قال وعلى أعقابهم أن ولد البنات يدخلون، ثم قال وعلى أولادهم دخل ولد البنات على مذهب مالك وجميع أصحابه المتقدمين والمتأخرين كابن أبي زمنين وأبي عمر الإشبيلي ومن تلاهم من شيوخنا الذين

أدركناهم، إلاَّ ما رُوي عن ابن زرب وهو خطأ صراح لا وجه له فلا يعد خلافاً، لأنه لم يقله برأيه بل بالقياس على ما ذهب إليه من تقليد غيره.

قلت: وإذا حققت هذه المسائل لم تَجِدْ موجباً لدخولهم إلَّا صدق اسم الولد والعقب عليهم، وذلك يقتضي استواء جميع المسائل في الدخول لغة، وإن عدم دخولهم عند مالك في الولد في العرف كما تقدم. وأما استدلال ابن رشد في المسألة على أن الولد ليس إلاَّ من يرث وأن ذلك المقصود منه بدليل قوله تعالى حكاية عن زكرياء: ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِياً يَرِثُنِي﴾ فضعيف، لأن لفظ الآية الوَلِيُّ، والمسؤول عليه الولد، فأين أحدهما من الآخر؟

فإن قلت: الولي يشمل الولد وغيره، فإن لزم الميراث الولي لزم للولد، لأن لازم الأعم لازمٌ الأخص.

قلت: إن عنيت شمول الاستغراق فليس كذلك، إذ الوليّ في الآية مطلق لا عام هذا على قراءة جزم يَرِثْ، وفيها إشكال ليس هذا موضعه. وأما على قراءة الرفع في يَرِثُ فالتخصيص ظاهر، إذ الجملة صفة لولي، وبالجملة النكرة في الثبوت لا تعمّ، إن أردت العموم الصَّلاحي فمسلم، لكن الأعم لا دلالة له على الأخص المعين فيلزم. وأما الترجيح من غير مرجح إن حمل على الولد، أو توريث كل من يصدق عليه اسم الولي إن حمل على جميع ما يصلح له.

فإن قلت: القرينة في الحمل على الولد الميراث إذ لا يرث إلاَّ هو.

قلت: الحاصر باطل لا يخفى، وأيضاً يلزم الدور لأنه جعل الولد دليلاً على من يرث، فلو جعل الميراث دليلاً على تفسير الولد لَدَارَ، ولئن سلَّم مساواة الولي للولد في هذا الحمل لا دلالة له على أخص معين فيلزم، أما الترجيح فهو لم يطلب ولداً بالإطلاق بل من يرثه، وقد لا يرث ويسمى ولداً باتفاق، كابن الابن مع وجود أبيه، وابن الصلب لمانع الرق أو الكفر أو قتل العمد وغير ذلك من الموانع. هذا كله إن

جعل الميراث في الآية وراثة المال، وإلَّا فالتحقيق أنها وراثة النبوءة لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يورثون. وقوله أيضاً الولد على ثلاثة أقسام ويسمى ولداً لغة وشرعاً من ثبتتْ له أحكام الشريعة من الوراثة والنسب، ومن يسمّى به لغة وهو من ثبت له معنى الولادة بأحكام الشريعة يسمى له مجازاً كالدعي وكمن يقال له يا ولدي تقريباً. قال فيحمل قوله تعالى: ﴿وَبَنَاتُكُمْ﴾ على عمومه بحسب اللغة لوجود الدلالة، فتحرم بنت البنت وإن سفلت وثبت بالسنة والإجماع أن الولد في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ من ينسب إلى أبيه دون من لا ينسب، ويختص بذلك الولد الشرعي من غيره.

قلت: جعله وبناتكم من الولد اللغوي فيه نظر، فإن ألفاظ القرآن يجب حملها على معانيها اللغوية والشرعية جميعاً إذ تصلح لها ولا دليل على تخصيص أحدهما، لا سيما والنكاح المقترن بها هنا هو الشرعي الذي هو العقد والوطء المستند إليه. فلو حمل البنات على المعنى اللغوي لوجب أن يكون النكاح للمعنى اللغوي، لأنه الأنسب به للاطراد. ولو حمل على اللغوي لتناول الأعلى ونحوها.

فإن قيل: تسمية الدعي ابنه مجازاً.

قلنا: المجاز من اللغوي، ولأن الغة منها حقيقة ومنها مجاز. ثم في قوله ثبت بالسنة والإجماع أنه في ﴿يُوصِيكُم﴾ من ينسب إلى أبيه، دليل على أنه لولا لدليل المنفصل من السنة والاجماع لساوى وَبَنَاتُكُمْ في حمله المعنى اللغوي، وفيها في الأول من ألفاظ القرآن ما يجب حملها على اللغوي والشرعي جميعاً حتى يدل على تخصيص أحدهما، أو يجب حملها على الشرعي على الخلاف فيما له مسمى شرعي ومسمى لغوي هل هو محمل الصلاحية لهما وهو ظاهر لأنه عرفه الشرعي. وبقي في كلامه أبحاث وهي وإن كانت تناسب مسألتنا غير أن ذلك يؤدي إلى الخروج عن المقصود، ولعل الله أن يمن علينا بتأليف في هذه المسألة وتحقيقها، فهناك يكون البحث معه ومع غيره إن شاء الله تعالى. ونقل عن بعض العلماء أن ولد البنت لا يسمى

ولداً إلَّا مجازاً، وحمل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: «**إنَّ ابْني هَذَا سَيِّدٌ**»، ويستدل له بقول الشاعر:

بَنُــونَـا بَنُــو أَبْنَــائِنَــا، وَبَنَــاتُنَــا   بَنُـوهُنَّ أَبْنَـاءُ الـرِّجَـالِ الأَبَــاعِـدِ

ورُدَّ الأول بأن الإجماع على تحريم بنت البنت من القرآن لا من غيره، ولو كان مجازاً ما صحَّ ذلك. وأما البيْت فمعناه بنو أبنائنا يرثوننا وينسبون إلينا، وبنو بناتنا ليسوا كذلك، لا أنه أراد ليسوا بولدنـا، وإنما هـو من لطيف الاستعارة، كما يقول الرجل لمن لا يعطيه من ولده ليس هذا بابني. قال استدل بالبيت على أن ولد البنت لا يسمى ولداً فقد أفسد معناه وأبطل فائدته وتأول على قائله بما لا يصح، إذ تسمية ولد البنت ابناً أولى من تسمية ولد الابن به، لأن معنى الولادة الذي اشتق منه الولد في ولد البنت أقوى، لأنها فيه بالحقيقة، وفي ولد الابن بالنسب. وإخراج مالك إياهم في بعض الألفاظ لما تقدم لِا لعدم صدق اللفظ عليهم.

قلت: كلامه هذا وإن كان فيه من البحث ما لا يمنع من استيفائه أن الحمل لا يليق به كماذكرنا، غير أنه غير ما ذهبنا إليه في مسألتنا.

الثامن أن من قال حبس على أقاربي، فقال أشهب في **المجموعة** يدخل فيه كل ذِي رحم من قبل الرجال والنساء، فعلى قوله أن البنت وابنتها من الأقارب، وليس قول من خالف أشهب في هذه المسألة واخرجها من هذا اللفظ لعدم كونها من الأقارب بل لمعنى آخر كما تقدم.

التاسع أن ابن البنت من أقارب أمه، وأقاربها من أقـارب أبيها، فابن البنت من أقارب أبي أمه، لأن قريب القريب قريب، لأن القرب نسبة إضافية.

لا يقال: لم يتكرر الوسط في هذا القياس.

لأنا نقول: ليس هذا من الأقيسة التي يُشترط فيها ذلك، وأيضاً الابن بضعة من الأم، والأم بضعة من أبيها، فالابن بضعة من أبي أمه، لأن البضعة

من البضعة من الشيء بضعة من ذلك الشيء. وهذا القياس نوع من الذي قبله.

العاشر ابن البنت حفيد، وكل حفيد من الأقارب، فابن البنت من الأقارب، والمقدمتان ظاهرتان، أو تقول الجد للأم أب لابن ابنته، وكل أب فهو من الأقارب، والقرب نسبة إضافية، فابن البنت من الأقارب. أما أن الجدّ للأم أب فلما نقله أهل المذهب منهم اللخمي وغيره، قال اللخمي في كتاب القذف: وإن قال أنت ابن فلان يريد جده لأبيه أو لأمه لم يحدّ. قال ابن القاسم ولو كان في المشاتمة لأن الجد للأم أب، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّساء﴾، فلا يجوز لابن الابنة نكاح جدته لأمه، فقد ثبت أن من كانت أمه شريفة فهو من أقاربه صلى الله عليه وسلم. وأَنَّ من هو من أقاربه صلى الله عليه وسلم نسبا فهو شريف النسب شرعاً وعرفاً، فهذا مما لا نزاع فيه، لأن الشرف وإن كان لكونه إضافياً له اعتبارات كثيرة يطلق عليها بالاشتراك والتشكيك والتواطىء غير أنه في مسألتنا بحسب العرف والبحث. ولرسول الله صلى الله عليه وسلم ولادة على آبائه أو عليه وله منه صلى الله عليه وسلم قرب بالنسب، وثمرة ما يثبت لمن حصلت له هذه القرابة من علو مرتبتهم وتعظيم قدرهم في الناس لاختصاصهم بالقرب من نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وما أوجب الله على الناس من برورهم ومراعاة حقوقهم وأن لا يصل إليهم أحد بإذاية أو إهانة، لأن في برورهم إكراماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي إهانتهم انتقاص لحقهم، وقد يكفر سابُّهم والعياذ بالله. وليس هذا الشرف خاصاً بمن ثبت له النسب الملتزم للميراث كما يشير إليه كلام بعضهم، فإن مولاتنا فاطمة بنت مولانا محمد، صلى الله عليه وسلم، هي أصل الشرف بعد أبيها صلوات الله وسلامه عليهما، كما لا يشك فيه مسلم، مع أنها لا ترث، لقوله صلى الله عليه وسلم: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاء لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ». فإذا كان سبب أصل الشرف لا يستلزم الميراث ففرعه أولى بذلك، فمطلق النسب إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم يفيد الشرف كان من النسب الوراثي أم لا بعد أن يكون من النسب الذي يثبت به للمنسوب إليه ولادة له صلى الله عليه وسلم.

فإن قلت: المراد بالميراث استحقاقه إلاَّ لعارض، وفاطمة ــ رضوان الله عليها ــ كذلك.

قلت: استحقاقها للميراث إما أن يكون عقلاً لكونها من الولد وهو باطل، فإن العقل لا يوجب حكماً شرعياً؛ وإما أن يكون شرعاً فقد نفاه الشرع عنها، فدلّ على أن اعتبار الميراث لا عبرة به في النسب الموجب للشرف.

فإن قلت: إذا كان مطلق هذا النسب لا يثبت الشرف، فلا خصوصية للشريف للأب على الشريف الأم، وليس كذلك.

قلت: الاشتراك في هذا النوع من الشرف الأولى أن يكون من باب المشكك، والاشتراك في الوصف الواحد لا ينافي زيادة قوة في بعض الأفراد. وأما أن الشرف المذكور في الرعاية والحفظ ثابت لأقاربه صلى الله عليه وسلم فثابت بالكتاب والسنة والاجماع، أما الكتاب فقوله تعالى: **﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾** فإنه روي أن المشركين اجتمعوا فقال بعضهم أترون محمداً يسأل على ما تعاطاه أجراً، فنزلت. والمعنى قل لا أسألكم على القرآن والنبوءة التي أتينا بها أجراً إلاَّ أن تودوا أهل قرابتي، ولا تودوهم على احتمال هذا الاستثناء الاتصال والانقطاع يضيق محل الإستيفاء على بيانه وبيان كثير من المهمات التي لا تليق إلاَّ بالتأليف، وكفى بتعظيمهم شرفاً أن جعله الله أجراً للإسلام والهدى والقرآن، فما أرفعها درجةً وأعظمها منزلة! أماتنا الله على حب آل محمد وحشرنا في زمرتهم بمنه وفضله. وقد ورد في تفسير الآية غير هذا مما يطول ذكره. وأما السنة، من ذلك ما روينا عن الترمذي بسنده من حديث جابر بن عبد الله قال: **«رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ في حَجَّتِهِ يَوْمَ عَرَفَة وهُوَ علَى نَاقَتِهِ يَخْطُبُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ يَا أَيُّها النَّاسُ قَدْ تَرَكْتُ فِيكُم مَا إِنْ تَمَسَّكْتُم بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ وَعَشِيرتِي أَهْلُ بَيْتِي»**.

قلت فأوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتاب الله أن تراعى

حدوده وبأهل بيته أن يكرموا من بعده، فإن إكرامهم دليل على التمسك بالكتاب والرغبة فيه، إذ إكرامهم أجرة الكتاب الذي هو أصل الكتاب (كذا) والمحافظة على الأجرة وإيصالها أهلها دليل على الرغبة في المنفعة المستأجر عليها. وهذا من باب التمثيل والتشبيه المركب، لا سيما إن قيل إن الاستثناء في الآية منقطع. وروينا عنه أيضاً بسنده عن زيد بن أرقم قال، قَالَ رسول اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عَلَيه وسلَّم: إِنِّي تارِكٌ فيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُم بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدي أَحَدُهُما أعْظَمُ مِنَ الآخَرِ، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السماء إلى الأرضِ، وعِشْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَلَمْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا. قال هذا حديث حسن غريب. ومن ذلك مارويناه في صحيح البخاري من حديث عائشة: «أَرْسَلتْ فَاطِمَةُ، رِضْوَانُ اللَّهِ عليهْا، إلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيراثَهَا مِنَ النَّبِيِّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ» الحديث، وفيه: «فَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثمَّ قَالَ إنَّا قَدْ عَرَفْنَا يَا أَبَا بَكْرٍ فَضِيلَتَكَ وَذَكَرَ قَرَابَتَهُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وسلَّم فَتَكَلَّم أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالذَّي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَهْلِي مِن قَرَابَتِي». وفيه أيضاً من حديث واقدٍ قال: سَمِعْتُ أبي يُحَدِّثُ عَن أبي بَكْرٍ قال: «ارْقُبُوا مُحَمَّداً فِي أَهْلِ بَيْتِهِ». والآثار في هذا المعنى كثيرة. ورويناً منها في كتاب الشفا للإمام العلامة حامل لواء السنة بالمغرب أبي الفضل عياض رحمه الله من ذلك جملة، وأجمع المسلمون على تعظيم آل محمد صلى الله عليه وسلم، لا يخالف في ذلك ولا يستنكف منه مؤمن خالص الإيمان. وفي تفسير الزمخشري: «لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: إلاَّ المَوَدَّةَ فِي القُرْبَى»، قيل يا رسول اللَّهِ: مَنْ قَرَابَتُكَ الذين وَجَبَتْ علينَا مَوَدَّتُهُم؟ قال: عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وأبناؤُهُما. ويدل عليه ما روي عن علي رضي الله عنه: «شَكَوْتُ إلى رسول اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم حَسَدَ النَّاسِ لِي فقالَ أَلا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ رَابِعَ أَرْبَعَةٍ أَوَّلَ مَنْ يَدْخُلُ الجَنَّةَ أنا وَأَنْتَ والحَسَنُ والحُسَيْنُ وَأَزْوَاجُنَا عَلَى أيمانِنَا وَشَمَائِلِنَا وَذُرِّيَّاتُنَا خَلْفَ أَزْوَاجِنَا».

وعنه صلى الله عليه وسلم: «حُرِّمَتْ الجَنَّةُ عَلَى من ظَلَمَ أَهْلَ بَيْتِي وَأَذانِي فِي عترتي ومن اصْطَنَعَ صَنِيعَةً إِلَى أحد مِنْ وَلَدِ عَبْدِ المُطَّلِب وَلَمْ يُجازِهِ عَنْهَا فَأَنَا أَجْزِيهِ

عَنْهَا غداً إذا لَقِيَنِي يَوْمَ القِيَامَةِ». وعنه صلى الله عليه وسلم: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مَغْفُوراً لَهُ أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ تَائِباً أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مُؤْمِناً مُسْتَكْمِلَ الإِيمانِ وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ بشره مَلَكُ المَوْتِ بالجَنَّةِ مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ. أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ يُزَفُّ إِلَى الجَنَةِ كَمَا تُزَفُّ العَرُوسُ إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا. أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ فَتَحَ اللَّهُ في قَبْرِهِ بَابَيْنِ إِلَى الجَنَّةِ. أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ جَعَلَ اللَّهُ قَبْرَهُ قَرَارَ مَلَائِكَةِ الرَّحْمَةِ. أَلَا وَمَنْ ماتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ عَلَى السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ. أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ جَاء يَوْمَ القِيَامَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ. أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَشُمَّ رَائِحَةَ الجَنَّةِ»، انتهى. وهذا كله من التفسير المذكور. وهذا آخر ما قصدناه من تترير هذه المسألة على الاختصار، مع تقسيم البال،وعروض أشغال في الحال. والله المسؤول أن يختم لنا بخاتمه أوليائه، بجاه سيدنا ومولانا ووسيلتنا محمد، صلى الله عليه وسلم وآله وأحبائه وأصفيائه، انتهى.

وتقيَّد بعقبه ما نصه: الحمد لله وحده يقول عبد الله تعالى محمد بن أحمد ابن مرزوق غفر الله له ولطف به بمنه: نص الجواب المكتتب هذا بأسفله عن السؤال المكتتب أعلاه هو الذي أرتضيه في هذه المسألة وأقول به، وهو نسخة جواب كنت أجبت به عن السؤال المذكور، والله ولي التوفيق لا رب غيره، والحمد لله، والسلام على عباده الذين اصطفى.

وتقيَّد بعقبه ما نصه: الحمد لله وحده، أشهد الفقيه الأجل الزكي العدل الأنوه المتفنن الحافظ التقي الخير النشأة الحسنة الصالحة، سليل العلماء، ونتيجة خيار الفضلاء الصلحاء، المدرس المفتي المحقق المشارك الحافظ الثقة الصدوق الخطيب البليغ العالم العلامة المنصف النظار العارف العامل الورع بقية السلف أبو عبد الله محمد بن الشيخ الأجل الفقيه المتبرك به الأعدل الأهدى الأرضى الخيِّر الدين الصالح الورع المبرور المرحوم بكرم الله أبي العباس أحمد بن الشيخ الأجل الفقيه العالم العلم العلامة المحدث الكبير الشهير صاحب الكرامات، بقية السلف المتبرك به المرحوم أبي عبد الله

محمد بن مرزوق الواضع اسمه عقب السؤال المقيد أعلاه الذي بخطه من قوله: وكله من التفسير المذكور إلى قوله والسلام على عباده الذين اصطفى، أن الجواب المذكور جوابه، وأنَّ ما ذكر من قوله وكله بخط يده، وأنه أفتى بما تضمنه الجواب المذكور وشهد عليه حفظه الله وهو بحال كمال الإشهاد عليه وعرفه وفي أوائل جمادي الأولى عام ثمانية عشر وثمانمائة، رزقنا الله خيره. أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد العزيز شهد، وعبد الرحمان بن الحسن المديوني لطف الله به.

وعقبه: أعلم باستقلاله أحمد بن قاسم بن سعيد بن محمد بن محمد العقباني لطف الله به.

[فتاوى فقهاء تلمسانين آخرين في ثبوت الشرف من قبل الأم]

وسئل الإمام العالم الشهير أبو عبدالله الشريف ومن في طبقته من شيوخ تلمسان عن المسألة بما نصّه: الحمد لله سيدي رضي الله عنكم ومتّع المسلمين بحياتكم، جوابكم المبارك في مسألة مَنْ أمُّه شريفة، هل يثبت له بذلك الشرف أم لا؟ وعلى ثبوته هل يدعى به ويستجيب هو إذا دُعي أم لا؟ جوابكم شافياً، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

فأجاب سيدي أبو عبدالله ـ رحمه الله ـ الحمد لله. يثبت له بذلك شرف الرحم وهو دون شرف النسب. وإذا ثبت ذلك جاز أن يدعى به ويستجيب هو لِثبوت الصفة المدعو بها له من غير أنفة تلحقه بها، بل له فيها عِزٌّ وله إليها ميل طبيعي. وكذلك له أن يستجيب لما ذكرناه، والله الموفق. وكتب محمد بن أحمد بن علي الحسني لطف الله به انتهى.

وتقيد بأسفل الجواب ما نصه: الحمد لله وحده. أشهد الفقيه الأجل العالم العلامة الصدْر الأوحد الأستاذ الأعرف المشاور أبو عبدالله محمد بن الشيخ الأجل الفقيه العدل المبرور المرحوم أبي العباس أحمد بن علي الحسني المُجاوب عن السؤال المكتتب في الأعلى شهيد هذا الرسم أن الجواب المكتتب عقب السؤال المذكور بخط يده إشهاداً تامّاً عرف قدره وهو

بحال كمال الإشهاد وعرفه بتاريخ أوائل ربيع الثاني من عام سبعين وسبعمائة. وفي إشهاده حفظه الله أنّه هو الذي أفتى بما ذكر في الجواب المذكور، من شهد عَليه أن الجواب بخطه علي بن محمد بن عمر المقري خار الله له بمنه شهد، ومحمد بن موسى بن محمد الحسني شهد.

وعقبه أعلم باستقلاله سعيد بن محمد بن محمد العقباني.

وأجاب سيدي سعيد العقباني بما نصه: الحمد لله يَجب من توقيره ما يجب للشريف من أبيه، إذ هو من جملة الشرفاء، يعمّه من أُبوة النبوءة مثل ما يعمهم. وكتب سعيد بن محمد العقباني لطف الله تعالى به. وكذلك يجوز أن يدعى بالشرف ويجيب هو إذا دُعي به انتهى. وتقيد بعقبه ما نصه: الحمد لله وحده. أشهد الفقيه الأجل المدرس المفتي العالم العلامة الإمام الأستاذ الأعرف المشاور، خطيب الحضرة العلمية المتوكلية الزيانية أدام الله أيامها، وقاضي الجماعة بتلمسان أبو عثمان سعيد الواقع خطه جواب عن السؤال المكتتب في الأعلى على أن الجواب المذكور بخط يده إشهاداً تاماً عرف قدره وهو بحال الصحة والجواز والطوع وعرفه، وفي أوائل ربيع الثاني من عام سبعين وسبعمائة. وفي إشهاده حفظه الله تعالى أنه هو الذي أفتىٰ بما ذكر في الجواب المذكور في تاريخه، بل في أواسط الشهر المذكور، محمد بن موسى بن محمد الحسني، وبمصلح الجواب انتهى. وبما ذيل ممن يشهد عليه أن الجواب بخطه في أوائل ربيع المذكور، علي بن محمد بن عمر المقري شهد.

وعقبه أعلم باستقلاله سعيد بـن محمد العقباني.

وسئل الفقيه أبو محمد سيدي عبدالله بن السيد أبي عبدالله الشريف المتقدم ذكره عن المسألة بما نصه: الحمد لله سيدي رضي الله عنكم وأدام عافيتكم ومتع المسلمين بحياتكم، جوابكم في إثبات الشرف من جهة الأم، هل يثبت لنفسه خاصة؟ أم له ولذريته؟ جوابكم مأجورين إن شاء الله، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

فأجاب رحمه الله تعالى: الحمد لله اختيار شيخنا رحمه الله تعالى ثبوته وهو الأظهر، والله أعلم. وكتب عبدالله الحسني لطف الله به.

وتقيد بعقبه: الحمد الله. أشهد على نفسه الفقيه المدرس المفتي المتفنن الفاضل الصدر الأوحد القدوة الراوية العالم العلم أبو محمد عبدالله بن الفقيه المدرس المفسر المفتي المحقق العالم العلامة القدوة الراوية الحجة الأكمل المنعم بفضل الله سبحانه أبي عبدالله محمد الحسني، الجواب عن السؤال المقيد هذا بأسفله، أنّ الجواب المذكور جوابه وأنه أفتى بما تضمنه الجواب المذكور إشهاداً صحيحاً، أشهد به وهو بحال صحة وطوع وجواز وعرفه، وبذلك يشهد أواخر محرم فاتح ثلاثة وثمانين وسبعمائة، عبدالواحد بن موسى المديوني شهد، ويوسف بن محمد المغراوي شهد. أعلم باستقلاله سعيد بن محمد بن محمد العقباني.

وأجاب أيضاً سيدي سعيد العقباني عن هذا السؤال بما نصه: الحمد لله: الذي أختار في ذلك أن ذلك يثبت له ولذريته، والله أعلم وكتب سعيد بن محمد بن محمد العقباني.

وتقيد بأسفلِهِ ما نصه: الحمد لله. أشهد على نفسه الفقيه الأجل المدرس الأسنى المفتي العالم العلامة القاضي الأعدل، الأرفع الأكمل، أبو عثمان سعيد الواضع اسمه عقب الجواب المقيد هذا بأسفله أن الجواب المذكور جوابه أفتى بما تضمنه الجواب المذكور إشهاداً صحيحاً، أشهد به وهو بحال يصح ذلك منه وعرفه، وبذلك يشهد في أواخر محرم ثلاث وثمانين وسبعمائة، عبدالواحد بن موسى المديوني شهد، ويوسف بن محمد المغراوي شهد. وتقيد بعقبة: أعلم باستقلاله سعيد بن محمد العقباني.

وأجاب الفقيه أبو عبدالله اليحصبي بما نصه: الحمد لله. إذا كان الأمر على نحو ما ذكر أعلاه فهو له ولذريته على حسب ما ثبت لأمه. والله الموفق للصواب. وكتب محمد بن أحمد اليحصبي، والسلام على من يقف عليه.

وتقيد تحته: الحمد لله أشهد على نفسه الفقيه الأجل الأفضل،

المدرس المفتي الأكمل، أبو عبدالله محمد المجاوب على السؤال المقيد هذا بأسفله أن الجواب المذكور أفتى به وأنه جوابه بخط يده إشهاداً صحيحاً تاماً عرف قدره والواجب فيه وشهد عليه من أشهده به وهو بحال صحة وطوع وجواز وعرفه، وبذلك كتب شهادته في أوَاخر شهر محرم عام ثلاثة وثمانين وسبعمائة عبدالواحد بن موسى المديوني شهد، ويوسف بن محمد المغراوي شهد. وبعقبه: أعلم باستقلاله سعيد بن محمد العقباني لطف الله به.

وأجاب الفقيه أبو الحسن علي بن محمد بن منصور الأشهب بما نصه: الحمد لله. يثبت له ولذريته، والله الموفق للصواب. وكتب علي بن محمد بن منصور الأشهب وفقه الله سبحانه.

وتقيد بعقبه: الحمد لله. أشهد على نفسه الفقيه الأجل الأكمل المدرس المفتي أبو الحسن علي الواضع اسمه عقب الجواب المقيد هذا بأسفله بأن الجواب المذكور عقب السؤال أعلاه جوابه وأنه أفتى بما تضمنه الجواب المذكور إشهاداً صحيحاً عرف قدره وشهد عليه به وهو بحال صحة وطوع وجواز وعرفه، وبذلك كتب شهادته في أواخر شهر المحرم فاتح عام ثلاثة وثمانين وسبعمائة عبدالواحد بن موسى المديوني شهد، ويوسف بن محمد المغراوي شهد. وتقيد بعقبه أعلم باستقلاله سعيد بن محمد العقباني.

وأجاب السيد أبو يحيى بن السيد أبي عبدالله الشريف بما نصه: إذا ثبت الشرف المذكور للمرأة بحق النسب يثبت لِولدها بحق الولادة، وذلك شرف عظيم ومنزلة عالية، فعلى من علم ذلك من خواص المسلمين وعوامهم مراعاة حقه، والقيام بواجب أمره. وأدلة ذلك ثابتة في الكتاب والسنة، وفي صحيح عقائد الأمة.

وأجاب الشيخ أبو الفضل سيدي قاسم بن سعيد العقباني: للشريف للأم ما للشريف للأب إذ حصل للنبي صلى الله عليه وسلم عليه ولادة، وذلك عين الشرف. وإذا تحقق ثبوت الوصف له صحّ لك أن تدعوه به وصح له أن يستجيب، ولا حرج على أحد من المتخاطبين، والله سبحانه الموفق بفضله.

وسئل أيضاً العالم سيدي أبو عبدالله الشريف عن الشرف من جهة الأم هل يثبت أم لا؟

فأجاب بجواب مطول نصه: لا أعلم في المسألة نصاً للمتقدمين من أصحابنا المالكية ولا للمتأخرين، إلّا ما وقفت عليه للتونسيين القاضي أبي إسحاق ابن عبدالرفيع، وهو يذهب إلى أن الشرف لا يثبت من جهة الأم، ورئيس البجائيين الشيخ أبو علي ناصر الدين وهو يذهب إلى أن الشرف يثبت من جهة الأم؛ وكلام الفريقين لم يتحقق فيه معنى الشرف المتنازع فيه نفياً وإثباتاً، لكن المفهوم من كلام أبي إسحاق أن الشرف هو النسب، والمفهوم من كلام الشيخ أبي علي أن الشرف هُو الفضيلة على الغير، وكأنّ الشيخ أبا علي راعى في ذلك الوضع اللغوي، فإن لفظ الشرف في اللغة معناه العلو، قاله الجوهري. ويقال للمكان العالي شرف، ومنه قول الشاعر:

آتِي النَّدِيَّ فَلَا يُقَرَّبُ مَجْلِسِي ... وأقودُ لِلشَّرَفِ الرَّفيعِ حمارِي

يريد إني خرفت فلا يُنتفع برأيي، وكبرت فلا أستطيع أن أركب من الأرض حماري إلا من مكانٍ عالٍ والمنكب الأشرف هو العالي. ويقال تَشَرَّفْتُ المرمى وأَشْرَفْتُه إذا علوته. وهو من الأسْماء الاضافية التي لا يعقل معانيها إلا بالإضافة إلى مقابلها، كالعلوّ في مقابل السفل، والأمان في مقابلة الخوف، ونحو ذلك. ومقابل الشريف المشروف. هذا معنى الشرف في اللغة. وأما في العرف الجمهوري فيحتمل أن يكون من هذا المعنى، ويقرب منه ما ذكره الشيخ أبو علي، فإنه جعل للشرف مراتب، شرف العَرب على سائر القبائل، وشرف قريش على سائر العرب، وشرف بني هاشم على قريش، وشرف النبي صلى الله عليه وسلم على بني هاشم وعلى سائر الخلق. وهذه المراتب التي أشار إليها الشيخ أبو علي تقرب مما رواه مسلم عن وائلة بن الأصقع قال: «**سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلّى اللهُ عليه وسلّم يَقُولُ: إنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إسْمَاعِيلَ، واصْطَفَى قُرَيْشاً مِنْ كِنَانَةَ، واصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِم**» وإذا تحقق شرف النبي صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق، فالشرف أيضاً ثابت لمن له إليه نسبة بوجه من الوجوه. ووجوه

النسبة ثلاثة: رحِم ونسب وصهر. والفرق بين الرحم والنسب في توريثهم. فأما النسب فإمّا أن يكون مخصوصاً بالانتماء إلى الآباء والأمهات، وإما أن يكون عاماً فيهما، وسنبين ما في ذلك إن شاء الله تعالى، ويحتمل أن يكون المراد بالشرف الفضيلة على الغير كما هو في اللغة. فلا شك أن لِمَنْ أمه شريفة فضيلة على غيره، ولم يزل الناس يتفاخرون بالأمهات وإن كان دون تفاخرهم بالآباء. ولا ينبغي أن يتنازع في ذلك، ولا ينبغي أن يكون هذا مراد القاضي أبي إسحاق. وإن كان المراد بالشرف أحد الأسْباب الثلاثة فلا نزاع في كون السبب الرحميّ حاصلاً لهم. ولا ينبغي أيضاً أن يتنازع في هذا، ولا ينكره القاضي أبو إسحاق، وهو مثل الصهر والنسب في البقاء وعدم الانقطاع يوم القيامة، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**كُلُّ نَسَبٍ وَصِهْرٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ القِيَامَة إلاَّ نَسَبِي وَصِهْرِي**؛» وحديث مسلم عن أبي هريرة قال: «**لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى** الله عليه وسلّم **قُرَيْشاً فَاجْتَمَعُوا، فَعَمَّ وَخَصَّ فَقَالَ يَا بَنِي كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّارِ. يَا بَنِي مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي هَاشِمٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّار، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُم مِنَ النَّارِ، يَا فَاطِمَةُ أَنْقِذِي نَفْسَكِ مِنَ النَّارِ فَإِنّي لاَ أَمْلِكُ لَكُم مِنَ اللّهِ شَيْئاً غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِماً سَأَبُلُّهَا بِبِلاَلِهَا**». ومعناه سَأصلها، شبّه قطيعتها بالحرارة تطفأ بالبرد والماء وتندى بالصلة. ومنها: **بُلُّوا أَرْحَامَكُمْ** أي صِلوها، وذلك أن البلل سبب للاتصال والالتصاق، فلذلك استعير للصلة. ولا شك أن قوله صلى الله عليه وسلم «**لاَ أَمْلِكُ لَكُم مِنَ اللَّهِ شَيْئاً**» خرج مخرج الانذار والتحذير لهم من العذاب، فلا بد من إرادة العذاب، فكأنّه قال: لا أملِكُ لكم في الآخرة شيئاً، ثم استثنى منه فقال «**غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحِماً**» الحديث، فوجب أن يتّحد مع المستثنى منه في الزمن تحقيقاً للاتصال في الاستثناء، فوجب أن تكون الصلة في الدار الآخرة، ولذلك أتى بها مستقبلة فقال **سَأَبُلُّهَا**، فإذاً هي رحم لا تنقطع يوم القيامة كما لا ينقطع نسبه وصهره، فلا فرق إذاً بين الأسباب

الثلاثة في تحصيل فضيلة الشرف على الغير في الدّنيا والآخرة وإن تفاوتَتْ مراتبها.

فإن قيل: إذا كان هذا المعنى هو المراد بالشرف فيلزم أن يكون أصهار النبي صلى الله عليه وسلم شرفاء.

قلنا: نعم! ولكنه لا يتوارث فيعدو إلى الذرية، بخلاف النسب والرحم. ألا ترى أنّ حكم الحرمية ثابت للذرية وأن سفلوا، بخلاف ولد الصهر.

وأما السبب النسبي فهو الذي ينبغي أن يجعل محل النزاع، وهو الذي ينكره القاضي أبو إسحاق. ومعنى ذلك صدق النسبة إلى محمد صلى الله عليه وسلم حتى يقال فيمن أمه شريفة إنه محمدي، كما يقال ذلك فيمن أبوه شريف أم لا يقال فيه ذلك. وينبغي أن تؤخذ المسألة بمعنى أعم من هذا فيقال: هل يصدق على رجل من بني هاشم أمه زهرية أنه زهريّ أم لا؟ ومَأْخَذُ هذه المسألة أن ولد البنات هل يصدق عليهم أنهم ولد لجدهم للأم أم لا ؟ ولذلك كانت هذه المسألة شديدة الشبه بمسألة كتاب الحبس من **المدونة**، وهي إنْ قال حبست على ولدي هل يدْخل في ذلك ولد البنات أم لا؟ ولا خلاف أنه يدخل في ذلك ولد البنين. فالذي ذهب إليه مالك وجميع أصحابه المتقدمين أنهم لا يدخلون، وذهب جماعة من أهل لعلم أنهم يدخلون، وبه قال الشيخ الحافظ أبو عمر بن عبدالبر وغيره من الشيوخ المتأخرين. واحتج مالك في **المدونة** أن ولد البنات لا يدخلون بالإجماع لأنهم لم يدخلوا في قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُم اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾، وقدّره أبو الوليد ابن رشد بأنّ الولد في لسان الشرع لا يقع حقيقة إلا على من يرجع النسب إليه من جهة الأبناء دون ولد البنات، وزعم أن الشرع نقل اسم الولد عن مدلوله اللغوي وقال إن ولد البنت ليس بولد في الشرع، كما أن ولد الزني ليس بولد في الشرع وإن وقع اسم الولد عليهما بحسب اللغة لوجود معنى الولادة فيهما. قال وهذا كما أن الوضوء والصلاة والصيام والحج في الشرع

إنما تطلق على نوع بما تطلق عليه في اللغة. وعندي في هذا التقدير نظر، وذلك أن الأسماء الشرعية إنما هي في المعاني التي اخترعها الشرع ولم تعهد في اللغة، فإن الوضوء والصلاة الشرعيين ونحوهما لم يعهد لهما في أصل اللغة مثل حتى يوضع اللفظ عليه، فلما وضع الشرع وكلف احتيج إلى أسماء تدلّ عليها، فاستُعيرت لها أسماء بينها وبين معاني تلك الأسماء شبهة ومناسبة. أما الولد فهو معلوم في اللغة موصول فيها، وإنما الشرع خالف بين الأولاد في الأحكام مع بقاء اسم الولد شاملاً لجميعها؛ فمن الولد من أثبت له الشرع النسب والإرث والمحرمية كولد الرجل لصلبه وولد ابنه لرشده (كذا) إذا كانا حرَّيْنِ مسلمين ولم يقتل أحدهما الآخر؛ ومن الولد من يُثبت له الشرع النسب والمحرمية دون الإرث، كولد الرجل لصلبه وولد ابنه لرشده إذا كان بينهما مانع من الإرث كالرق أو القتل أو اختلاف الملة؛ ومن الولد من أثبت له الشرع الإرث والمحرمية دون النسب كالولد مع أمه فإنه لا ينسب إليها.

وذكر صاحب **الأمالي** أن رملة بنت معاوية أتت أباها مراغمة لزوجها عثمان، فقال لها مالك يا بنية أظلمك عثمان؟ قالت: لا! الكلب أظل بشحمه ولكن فاخرني فلما ذكر رجلاً من قومه ذكرت رجلاً من قومي حتى عدَّ ابني منهم، فوددت أنّ بيني وبينه البحر الأخضر، فقال لها: يا بنية آل أبي سفيان أقلُّ حظاً في الرجال من أن تكوني رجلاً. ولهذا قال مالك في **المجموعة**: إذا قال حبَّست على ولدي وولد ولدي لم يدخل في ذلك ولد البنات، لأنهم من قومٍ آخرين، فجعلهم أجانب من النسب، وقال الشاعر:

بَنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا، وبَنَاتُنَا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الأَبَاعِدِ

ولذلك نفى الشرع عن الولد ولاية التزويج لأمه بحكم البنوة إلاّ أن يكون من عشيرتها فيزوجها لأنه ابن عمها لا أنه ابنها. ومن الولد من أثبت له الشرع المحرمية دون النسب والإرث، كولد البنات، إلاَّ على القول بتوريث ذوي الأرحام. واحتج أبو عمر ابن عبدالبر وغيره ممن خالف مالكاً على دخول ولد البنات في التحبيس بقوله تعالى: «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُمْ وبَنَاتُكُم**» قالوا

ولما حرم الله بنت البنت بالإجماع علم أن بنت البنت بنت، وأن تحريمها مستفاد من القرآن، إذ لو لم يفد القرآن تحريمها لكانت حلالاً لِانْدِرَاجِهَا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُم﴾. ومن الولد من نفى عنه الشرع النسب والإرث واختلف في المحرمية، كولد الزنا، فالمغاربة يذكرون أن المشهور من المذهب ثبوت الحرمة خلافاً لابن الماجشون، والعراقيون يذكرون أنّ ظاهر المذهب عدم المحرمية.

وبالجملة فاختلافُ الأحكام في هذه المسائل لا يدل على تعيين الوضع في اسم الولد، بل الظاهر أن مذهب مالك رحمه الله تعالى أن مسألة الحبس فرع دائر بين أصلين.

أحدهما ولد البنت في الميراث، فإن الإرث فيه غير ثابت ولا يتناوله قوله عز وجل ﴿يُوصِيكُم اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾؛

الثاني ولد البنت في النكاح، فإن محرمية النكاح ثابتة فيه لقوله تعالى: ﴿وَبَنَاتُكُم﴾، فرأى مالك رحمه الله أن الحبس أقرب إلى معنى الإرث من معنى الحرمة، بل ليس فيه شيء من مناسبة النكاح، ولهذا حكى في **المدونة** عن يحيى بن سعيد فيمن حبّس داره على ولده فهي حبس على ولده وولد ولده ذكورهم وإناثهم إلاّ أن ولده أحَق من أبنائهم ما عاشوا، فجعل حكم الحبس والارث سواء في التبدئة بولد الصلب. قال مالك في **المدونة**: إذا قال حبس على ولدي فإن ولد الولد يدخل مع الأبناء، ويؤثر الأبناء، فهو من قياس الشبه، فلو بسطنا فيه الكلام لخرجنا عن المقصد. وقد خالف أهل العراق في ذلك وأدخلوا ولد البنات في التحبيس. وذكر القاضي عياض في **مداركه** أن الحارث بن مسكين حكم في حبس بمذهب مالك بإخراج ولد البنات منه، فشكا أصحابه ذلك إلى المتوكل، فأفتى أهل العراق بمذهبهم وخطّؤوا الحارث ونقضت القضية، فاستعفى الحارث إذ ذاك فأعفي، وهو ظاهر قولْ يحيى بن سعيد في **المدونة**، أعني دخول ولد البنات، وهو قوله فيمن حبس داره على ولده فهي حبس على ولده وولد ولده ذكورهم وإناثهم. وقد اختلفوا في ولد البنات هل يسمى ولدا بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز؟ فذهب

القاضي أبو الوليد ابن رشد أنه ولد على الحقيقة اللغوية، وهو مختار الشيخ أبي القاسم السُّهيلي؛ وذهب الشيخ أبو الحسن ابن القصار، وأظن عبدالحق مثله، أن إطلاق اسم الولد عليه بطريق المجاز اللغوي، ويظهر اتفاق الفريقين في ولد الابن أن إطلاق اسم الولد عليه حقيقة أنه إليه يرجع نسبة. وظاهر كلام اللخمي أنّ ولد البنت ولدٌ على الحقيقة، فإنه قال تحرم امرأة الجدّ للأب والجد للأم لاندراجهما في لفظ الآباء كما تندرج جدّات امرأته وجدات أمها من قبل أبيها وأمها في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُم﴾، وبنت الزوجة وبنت ابنها وكل من ينسب بالبُنوة وإن سفل في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُم﴾، فلولا أنه حقيقة في الجميع عنده لَلَزِمَ استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه، اللهم إلاّ أن يقول بجواز ذلك.

وأما القرافي فقال إن هذه الاندراجات ليست بمقتضى الوضع اللغوي، ولذلك صرح الكتاب العزيز بالثلث للأم، ولم يعط الصحابة رضوان الله عليهم للجدة بل حرموها حتى روي الحديث في السدس؛ وصرح بالنصف للبنت وللابنتين بالثلثين على التسوية، وورث بنت الابن مع البنت السدس بالسنة لا بالكتاب. وابن الابن كالابن في الحجب، والجدّ ليس كالأب في الحجب، والإخوة يحجبون الأم وبنوهم لا يحجبونها؛ فعلم من ذلك أن الأب حقيقة في الأب القريب مجاز في آبائه، ولفظ الابن حقيقة في القريب مجاز في أبنائه؛ فإن دل إجماع على اعتبار المجاز وإلاّ ألغي حتى يدل ذلك عليه.

وينبغي أن يعتقد أن هذه الاندراجات في تحريم المصاهرة بالإجماع لا بالنص، وأن الاستدلال بنفس اللفظ متعذر، وأن الفقيه الذي يعتقد ذلك ويستدل باللفظ غالط لأن الأصل عدم المجاز والاقتصار على الحقيقة. هذا كلام القرافي وهو الأظهر والله أعلم. ولذلك اختلفت أسماء هذه النسبة في وضع اللغة، فالابن في مقابلة الأب، والحفيد في مقابلة الجد. وغاية ما تحتجون على أن ولد البنت ولدٌ وابنٌ هو الاستعمال، وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز. ألاترى أن الرجل يقول للصبي الأجنبي يا بني افعل كذا، وهو مجاز بالإجماع. وفي صحيح مسلم قَال لِي رَسُولُ الله صلى الله عليه

وسلم **يَا بُنَيَّ**. ثم الذي يدل على أنه مجاز في ولد البنت وفي ولد الابن أنه يتبادر غيره عند إطلاق اللفظ مجرداً عن القوائن، وذلك من علامات المجاز. وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «**إنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وعَسَى أن يُصْلِحَ اللهُ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْن عَظِيمَتَيْن مِنَ المُسْلِمِينَ**»، وقول ابن عمر حين سأله العراقي عن دم البعوض: أنظروا إلى هذا يسألني عن دم البعوض وقد قتل ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقول الصحابة رضوان الله عليهم للحسن: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكل ذلك مجاز على التعظيم. وأما ما ورد من أنه لما نزلت آية المباهلة وفيها قوله تعالى ﴿**نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ**﴾ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم محتضناً حسيناً وأخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعليّ يمشي خلفها، فقالوا يا أبا القاسم رأينا ألَّا نباهلك. وأما ما ورد في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب فرأى أحد ابني ابنته يبكي فنزل وأخذه وضمه إليه وتلا «**إنَّما أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُم فِتْنَةٌ**» فكل ذلك من أجل أنه كان صلى الله عليه وسلم يجد من المحبة لهما والشفقة عليهما ما يجده الرجل لولد صلبه. وأما ما روي أن الحجاج بعث إلى يحيى بن يعمر فقال له أنت الذي تقول إن الحسن بن علي ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لتأتيني بالمخرج من ذلك أو لأضربنَّ عنقك، قال فإن أتيت بالمخرج فنـأمن؟ قال نعم! فقال فاقرأ ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إبْراهيمَ عَلَى قَوْمِهِ إلى قوله مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾، فجعل عيسى من ذرية إبراهيم، أعيسى أقرب إلى إبراهيم أم الحسن إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال الحجاج فكأني ما قرأت هذه الآية، وولاه قضاء بلده، فلم يزل به قاضياً حتى مات. فإنما فعل ذلك الحجاج والله أعلم لما في نسبة الحسن إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من معارضة قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِجالِكُم**﴾، إذ لو كان الحسن ابناً له حقيقة لكان رسول صلى الله عليه وسلم أباً له حقيقة، والآية تنفي ذلك. فلما استعظم الحجاج ذلك اشتد على يحي بن يعمر حتى أتاه بالمخرج من ذلك، وهو جواز استعمال البنوة في ولد البنت. هذا وفي الآية التي استدل بها يحي بن يعمر بحث، وذلك أن

الشيوخ اختلفوا في الذرية والنسل، فقيل إنهما بمنزلة الولد والعقب؛ وعلى هذا يكون في الآية دليل على أن ابن البنت يسمى ولداً. وفرق ابن العطار بين الذرية والنسل فقال إن النسل بمنزلة الولد والعقب لا يدخل فيه ولد البنت، وأما الذرية فيدخل فيها ولد البنت.

ومن رأى لفظ الذرية لا يشمل ولد البنت كما لا يشمله لفظ الولد أجاب عن هذه الآية بوجوه:

أحدها أنا لا نسلم قوله ﴿ وَزَكَرِيا وَيَحْيَى ﴾ معطوف على قوله ﴿ دَاوود ﴾ حتى يكون من الذرية، بل هو معمول ﴿ لهَدَيْنَا ﴾ ومعطوف على ﴿ نُوح ﴾ ويعضد هذا التأويل وجهان: أحدهما أنَّ لُوطاً ليس من ذرية إبراهيم بالاتفاق، والثاني أن اسماعيل هو ولد إبراهيم للصلب، فكان أولى بالتقديم.

وثانيها أنَّا وإن سلّمنا أنه معطوف على داود فلا يلزم أن يكون عيسى من الذرية حقيقة. ألا ترى أن لوطاً معطوف عليهم وليس من الذرية بالاتفاق، وإنما عطف عليهم بطريق التغليب لأنهم كلهم على سنة إبراهيم وطريقته من التوحيد والعبادة.

وثالثها أنّا وإن سلمنا أنه من الذرية فذلك خاص بعيسى وليس جميع ولد البنات مثله، فإن عيسى عليه السلام لما لم يكن له أب قامت أمه مقام الأبوين من ذرية جده إبراهيم، فليس عيسى كغيره ممن له أب. ويعضد هذا التأويل أن امرأة عمـران كانت متشوفة إلى الذُّكران، ولذلك قالت: ﴿ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً ﴾ فلما وضعتها أنثى قالت: ﴿ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثَى ﴾ قال الله تعالى: ﴿ واللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ ﴾، أي ليس حكمها حكم الإناث الصرف، بل هي في حكم الذّكر مناً منه سبحانه علـى امـرأة عمران، إذ نزّل ابنتها منزلة الذُّكرانِ الذي هو مطلوبها. فالذي تخلص مما ذكرنا أن ولد البنات لهم شرف على من سواهم من الأجـانب بسبب الرحم لا بسبب النسب، وإنما شرف النسب الحقيقي لبنات النبي صلى الله عليه وسلم. وأما الحسن والحسين وإن كانا ولدين لبنت رسول الله صلى الله عليه

وسلم فقد حصل لهما من الشرف ما يحصل لولد النسب، وذلك بسبب ما قدمنا أن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما من المحبة والشفقة والنصرة والإعانة ما عند الرجل لولد صلبه، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر استعمال البنوة لهما.

فإن قيل: لو كان هذا الذي ذكرتم مقتضياً لحصول شرف النسب لثبت مثله لزيد بن حارثة ولولده أسامة، لوجود مثل هذا المعنى فيهما.

قلنا: لا نسلم وجوده فيهما، لا سيما وهي بنوة قد قطعها الله عز وجل: **﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُم أَبْنَاءَكُم﴾**، فكان في قطع حكمها تتميم وتأكيد لقطعها؛ وأيضاً فإن فاطمة رضي الله عنها قد أنزلها رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلته حتى قال «**إنَّ فاطِمَة بِضْعَةٌ مِنِّي فَمَنْ أَبْغَضَها أَبْغَضَنِي**»، ولذلك كان لها الفضل على من سواها من بنات النبي صلى الله عليه وسلم ويتأكد ما ذكرناه بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبا لبابة حين ربط نفسه بسارية من سواري المسجد حتى تاب الله عليه أقسم ألَّا يحلّه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فروى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن علي بن الحسين أنّ فاطمة أرادت حلّه حين نزلت توبته فقال قد أقسمت ألا يحلّني إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال **إنَّ فاطِمَة بِضْعَةٌ مِنِّي**، فصلّى الله عليه وعلى فاطمة رضي الله عنها. وقد احتج العلماء بهذا على أنّ من سبَّها فقد كفر، ومن صلّى عليها فقد صلّى على أبيها.

فإن قيل: نحن لا ننكر فضل فاطمة رضي الله عنها، ومع ذلك لا يمكن أن ننزِّلها منزلة النبي صلى الله عليه وسلم ألا ترى أنا لا نحكم بنبوءتها، بل نكفر من يحكم بنبوءتها.

قلنا: هذا أمر تقديري لا تحققي، والأمور التقديرية لا تثبت جميع لوازمها، لأن الرجل إذا أعتق عبده عن غيره فإننا نقدّر المعتق عنه قد ملك العبد قبل عتقه ليرد العتق على ملكه فيكون الولاء له، ولو ثبت جميع لوازم ذلك الملك لما نفذ عتق العبد، لأنه حينئذ صادف ملك الغير. فنحن وإن

ذكرنا أنّ فاطمة أنزلها رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلته وأن للحسن والحسين منزلة ولد الصلب منه فإن ذلك أمر تقديري لا حقيقي، فلذلك لا يثبت ما ذكرتم من اللوازم. ثم الذي يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أنزل فاطمة منزلته قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إنَّها بِضْعَةٌ مِنِّي**»، وباطل أن يكون المراد بهذا الإخبار عن مجرد البضعية، فإن هذا أمر مشترك بين فاطمة وبين سائر بنات النبي صلى الله عليه وسلم لا مزية فيه لبعضهنَّ على بعض، بل هو أمرٌ ثابت لسائر البنات من آبائهن، ولم يقصد النبي صلى الله عليه وسلم الإخبار عن الأمر المشترك الثابت لسائر البنات من آبائهن إذ لا خصوصية لفاطمة ولا مزية. وإذا ثبت أن النبي صلّى الله عليه وسلم أقام الحسن والحسين مقام ولد الصلب ثبت لهما من الشرف ما ثبت لولد الصلب ثم توارث عنهما ذلك فثبت لذريتهما من الشرف بسبب النسب وهو أعلى درجة الشرف. وبهذا يجاب عما احتجَّ به البجائيون وذلك أنهم قالوا ثبت شرف الحسن والحسين بالإجماع، فإما أن يكون ذلك لأجل أن الأم بنت النبي صلى الله عليه وسلم، وإما أن يكون الأب ابن عمه، وإمّا أن يكون عموم الأمرين، والثاني باطل لأن الشرف الذي هو بسبب عليّ إنما هو شرف هاشمي لا محمدي، وكلامنا في الشرف المحمدي. وأيضاً لو كان الشرف لأجل عليّ لشاركهما محمد بن الحنفية في الشرف لمشاركته إياهما في عليّ. وأما الثالث فهو باطل لأن الشرف حاصل من مجموع الأمرين إنما هو شرف مركب من الشرفين، وكلامنا في الشرف البسيط الثابت بسبب النبي صلى الله عليه وسلم، وهو شرف لا مدخل فيه لعلي. وإذا كان شرف الحسن والحسين إنما هو من جهة الأم ثبت ذلك أيضاً لمن سواهما من جهة الأم. ونحن نقول لا نلحق غيرهما بهما لما قدمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم أنزلهما منزلة ولده، وأثبت لهما أعلى درجات الشرف وهو الثابت بالنسب النسبي. وأما من سواهما من أولاد الأم فلم تحصل لهم هذه الفضيلة، فغاية شرفهم ما يثبت بالنسب الرحمي. واحتج القاضي أبو إسحاق رئيس التونسيين على أن الشرف لا يثبت من قبل الأم بقوله تعالى: ﴿**ادْعُوهُم لِآبائِهِم هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ**﴾، ولم

يبين وجه الدلالة من الآية كما اعترض عليه البجائيون. والذي يمكن في تقرير الحجة من الآية هو أن الآية نزلت في الأدعياء وأن الله تعالى قطع النسبة بينهم وبين من تبنَّاهم فقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَائَكُم أَبْنَاءَكُم﴾، وأمر أن يدعوا لآبائهم فقال: ﴿ادْعُوهُمْ لآبائهم﴾ فإمّا أن يكون المراد انسبوهم لآبائهم، وإمّا أن يكون المراد ادعوهم أي نادوهم، إذ لا يصلح أن يكون المراد غير أحد الأمرين لما ذكره البجائيون من الحجة على ذلك. وإن كان المراد أحد الأمرين لزم انحصار النسبة للآباء وانقطاعها عمن سواهم. وأما إن كان المراد انسبوهم فيلزم انحصار النسبة للأب عملاً بسياق الآية وعجزها، وذلك أن الآية صرفت النسبة عن المتبنين وخصتها للآباء وأثبتت الأخوة الابنية عند الجهل بالأبوة الدينية بدلاً عنها، فلو كانت لهم نسبة إلى الأمهات بالبنوة لم تجعل الأخوة بدلاً عن البنوة. وأما إن كان المراد ادعوهُم أي نادوهم فإنما ذلك لثبوت النسب للآباء، ولذلك قطع الدعاء عن المتبنين بانتفاء النسب الذي هو علته فقال: ﴿ومَاَ جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُم﴾. وإذا كان الدعاء منحصراً في الآباء لزم أن يكون النسب فيهم منحصراً لِأَنّه لو انتشر النسب لانتشر الدعاء، لما يلزم من انتشار المعلول عند انتشار علته. وأما قول البجائيين لا يلزم إذ المراد نادوهم بآبائهم إلا أن يكون النداء بالأب مطلوباً، ولا يلزم منه إلا أن يكون الشرف ثابتاً من جهة الأم، فللتونسيين أن يقولوا إذا كان الشرف عبارة عن ثبوت نسبة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قررنا أنه علة النداء وأن الآية حصرت النداء في الآباء بسياقها وعجزها لزم أن يكون الشرف ثابتاً من جهة الأم، وبهذا يبطل قولهم إن هذا مفهوم اللقب بل هو مفهوم الحصر. ولا فرق بين الدلالة على الحصر بأداة من أدواته أو بغيرها كما دلت هذه الآية عليها بسياقها وعجزها.

[مجادلة الفقهاء البجائيين للقاضي التونسي أبي إسحاق في ثبوت الشرف من قبل الأم]

والذي بقي في الآية من الكلام على القاضي أبي إسحاق أن الآية تضمنت الحصر ليس حصراً حقيقياً يقتضى انحصار الدعاء في الآباء ونفيه عن

كل من سواهم، بل هو حصرٌ إضافي يقتضي الأمر بالدعاء للآباء والنهي عن الدعاء بالمتبنين، لأن النهي عن الدعاء بكل ما سوى الآباء. هذا كما يقال ليس في الدار إلا زيدٌ، فذلك يقتضي سلب غير زيد مطلقاً عن الدار، ولو قلت ما زيد إلا قائم في مقابلة قول القائل إن زيداً قاعد لم يلزم من ذلك سلب كل ما سوى القيام من الصفات كالعلم والكتابة وغيرهما، وعلى هذا لا دليل في الآية.

وأما قول البجائيين إن الولد منسوب إلى أبيه وأمه من طريق البنوة.

قلنا البنوة المقابلة للأبوة غير البنوة المقابلة للأمومة، وإطلاق لفظ البنوة عليها ليس باشتراك البحث، وذلك أنّ المتضايفين إنما يطلقان على ما يصدقان عليه إطلاقاً واحداً. ولما كانت الأبوة مغايرة للأمومة كانت البنوة المقابلة للأبوة مغايرة للبنوة المقابلة للأمومة، ولذلك اختلفت أسباب البنوة وأحكامها. أما الأسباب فلأن نسبة الولد إلى الأب إنما هي الوطء وإلقاء الماء في الرحم، وسبب نسبة الولد إلى الأم إنما هو وضع الحمل. وأما الأحكام فمنها النسب والإرث والمحرميّة، وهي كرامات من الله عز وجل. أما النسب فلقوله تعالى: ﴿وهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾، فأخرج النسب مخرج الامتنان، والإرث ووجوب النفقة من أحكام النسب؛ وأما المحرمية فمن المعلوم أن حرمة النكاح ضربان: حرمة كرامة كتحريم القرابة كرامةً لهنّ عن ذل الافتراش، وحرمة عقوبة كحرمة المطلقة ثلاثاً والمعتدة على نكاحها في العدة. ومن المعلوم أن الكرامات لا تنال بالمعاصي والعدوان، ولذلك لما كانت الرخص كرامة من الله تعالى قلنا إن المعاصي لا يترخص فيها بشيء من الرخص كالقصر والفطر في السفر.

وإذا تقرر هذا، فالنسب لا يثبت لولد الزنى، لأنه كرامة لا تنال بالمعصية، ولهذا لا يجتمع الحد والنسب لأن الحد إنما يثبت حيث يكون العدوان المحض والنسب لا يثبت بالعدوان. وأما المسائل التي ذكر الفقهاء فيها اجتماع الحد والنسب فإنما هي مسائل الاقترانات وما أشبهها مما يطول

شرحه. وأما إذا انتفى النسب انتفت أحكامه من الإرث والنفقة. هذا بخلاف نسب الولد إلى الأم، فإن الولد لم ينسب إليها بالزنا، وإنما انتسب إليها بوضع الحمل وهو أمر جلي إلهي لا اكتساب فيه للمرأة، ولذلك ثبت بينها وبين ولدها التوارث ووجوب النفقة. وقد اختلف المذهب في حرمة بنت الزنى على الزاني، وفي حرمة المصاهرة بناء على هذه القاعدة.

ومما ذكره القاضي أبو إسحاق في الاستدلال على أن الشرف لا يثبت من جهة الأم أن أم كلثوم بنت فاطمة تزوجها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وولد له منها زيد الأكبر ورقية، ولم يكن الشرف لأحد من أولادها. قال وأريد بذلك هذا الشرف الذي يثبت للشرفاء الآن، وأمامة بنت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هي التي حملها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة وأعطاها قلادة جاءته بعد أن قال «**أُعْطِيهَا لِأَحَبِّ أَهْلِي إِلَيَّ**». وقد تزوجها علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد موت فاطمة رضي الله عنها، ثم تزوجها بعده المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب رضي الله عنه وولد منها ولده يحيى، وبه كان يكنى، ولم يكن هذا الشرف لأحد من أولادها.

وأجاب عن هذا البجائيون بأن قالوا لا نسلم أن الشرف غير ثابت لأولاد أمّ كلثوم وأولاد أمامة. وأما الدليل قالوا أجمعنا إطلاق سلب الشرف عن أولاد بنت النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكرنا نحن أن الشرف الثابت لأولاد البنت هو شرف الرحم لا شرف النسب، والبجائيون أنكروا سلب الشرف عنهم، وهو إنكار صحيح لثبوت الشرف الرحمي لهم؛ والتونسيون أنكروا إثبات الشرف لهم، وهو إنكار صحيح لسلب الشرف النسبي عنهم، وقد خرج الحسن والحسين عن هذا الإنكار بما قدمنا وبما قيل في أمامة إنها لم تلد لعلي ولا للمغيرة، كذا قال الزبير بن بكار، قال وليس لزينب عقب.

ومما احتج به القاضي أبو إسحاق أن قال: ولد البنت ليس من الورثة ولا من العصبة ولا من عاقلة أبي أمه، إذاً لم يشاركه في النسب.

واعترض عليه البجائيون أن ذلك إنما يلزم لو كان سبب الإرث

والتعصيب هو سبب الشرف، وليس كذلك، بل هي أحكام متغايرة وبذلك ثبت بعضها حيث لا يثبت البعض الآخر. ألا ترى أن الشرف يثبت لابن الابن ولا يثبت له الإرث مع وجود الولد، فلذلك لا يدل على اختلاف العلة، بل إنما يختلف الإرث لوجود مانع وهو الابن. ألا ترى أن ابن الابن إنما يرث حيث يرث بسبب النسب.

ومما احتج به القاضي أبو إسحاق أن قال إن ابن القاسم روى عن مالك أن ولد البنت ليس من أهل الرجل.

وأجاب البجائيون أن مالكاً وابن القاسم إنما حكما بهذا التقرر للعرف بينهما، فإنه لفظ مختص ببعض القرابة، واحتجوا على ذلك بوجهين: أحدهما أنه لو تحقق العرف بشمول الأهل لولد البنت لحملا عليه، لأن اللفظ حينئذ يكون حقيقة عرفية، إذ هو أصل مالك وابن القاسم في كتاب الأيمان، الثاني أن من فهم من لفظ الأهل أنه يتناول ولد البنت حكم بدخوله في التحبيسات وغيرها، فدل ذلك على أن التخصيص إنما جاء بسبب العرف لا من جهة وضع اللغة.

قلت: ومِمّا يدل على كون لفظ الأهل في اللغة شاملًا لولد البنت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في القِلادة «**لَأَدْفَعَنَّها إِلَى أَحَبِّ أَهْلِي إِلَيَّ، فَقَالَ النِّسَاءُ ذَهَبَتْ بِهَا ابْنَةُ أَبِي قُحَافَةَ، فَدَعا رَسُولُ اللهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم أُمَامَةَ بِنْتَ زَيْنَبَ فَأَعْلَقَها في عُنُقِهَا**». هذا تمام الكلام الذي أمليناه في هذه المسألة، وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما. انتهى.

[ترجمة مفصلة للفقيه الشريف محمد الحسني التلمساني]

قلت: وكان هذا الشيخ رحمه الله فارس المعقول والمنقول، وصاحب الفروع والأصول، يعرف بالعلوى نسبة إلى قرية من أعمال تلمسان تسمى العلويين. قال ابن خلدون: وكان أهل بيته لا يدافعون في نسبهم، وربما تعرض فيه بعض الفجرة ممن لا يزعُهُ دينه ولا معرفة له بالأنساب، فيعدُّ من

اللغوِ ولا يلتفت إليه: نشأ هذا الرجل بتلمسان وأخذ العلم عن مشيختها، واختص بأولاد الإمام، وتفقه عليهما في الفقه والأصول والكلام، ثم لزم شيخنا أباعبد الله الأبلي وتضلع في معارفه، فاستبحر وتفجرت ينابيع العلوم من مداركه، ثم ارتحل إلى تونس في بعض مذاهبه سنة أربعين، ولقى شيخنا القاضي أباعبد الله ابن عبد السلام وحضر مجلسه وأفاد منه واستعظم رتبته في العلوم. وكان ابن عبد السلام يصغي إليه ويؤثر محله ويعرف حقه، حتى لقد لزموا[1] أنه كان يخلو به في بيته فيقرأ عليه فصل التصوف من كتاب **الإشارات** لابن سيناء مما كان هو قد أحكم ذلك الكتاب على شيخنا الأبلي، وقرأ عليه كثيراً من كتاب **الشفا** لابن سيناء، ومن **تلاخيص كتب أرسطو** لابن رشد في الحساب والهندسة والهيئة والفرائض، علاوة على ما كان يحمله من الفقه والعربية وسائر علوم الشريعة، وكانت له في كتب الخلافيات يد طولى وقدم عالية يعرف له ابن عبد السلام ذلك كله وأوجب حقه، وانقلب إلى تلمسان وانتسب إلى تدريس العلوم وبثها فملأ المغرب معارف وتلميذاً إلى أن هلك بتلمسان سنة إحدى وسبعين[2] وأخبرني رحمه الله أن مولده سنة عشر إنتهى.

قلت: ورأيت بخط تلميذه الأخص به الكاتب البارع أبي عبد الله محمد بن يوسف الثغري ما نصه: وفاته رحمه الله تعالى ونفع به وبعقبه الكريم في نصف ليلة الأحد رابع ذي الحجة عام إحدى وسبعين وسبعمائة، وعدد أيام مرضه ثمانية عشر يوماً رحمه الله تعالى ورضي عنه.

[تعقيب ابن عرفة على مجادلة البجائيين وأبي إسحاق في موضوع ثبوت الشرف من قبل الأم]

وفي كتاب الحبس من **مختصر ابن عرفة**: شاع في أول هذا القرن على ما بلغني الخلاف فيمن أمه شريفة وأبوه ليس كذلك هل هو شريف أم لا؟ فأفتى الشيخ أبوعلي منصور المدعو ناصر الدين من فقهاء بجاية بثبوت شرفه

---

(1) كذا بالأصل، ولعله محرف عن «قالوا» أو نحوه.

(2) يعني وسبعمائة (771) وهو ما ذكره الونشريسي أيضاً في وفياته **ألف سنة من الوفيات**، ص126، لكن تشكل كلمته «وأخبرني» التالية لأن المؤلف لم يعاصره.

وتبعه جل أهل بلده؛ وأفتى الشيخ أبو إسحاق بن عبد الرفيع بعدمه، وسمعت شيخنا ابن عبد السلام يصرح بتخطئة مثبته متمسكاً بالإجماع على أن نسب الولد لأبيه لا لأمه، وقاله بعض من لقيته من الفاسيين، وقال يلزم عليه لو تزوج يهودي أو نصراني بعد عتقه وإسلامه شريفة أن يكون ولده منها شريفاً، وهذا لا يقوله منصف أو مسلم، أنا أشك. وألّف الفريقان في المسألة، وأقوى ما احتج به الأولون تمسكهم بما تمسك به ابن العطار، وبأن أصل الشرف من فاطمة رضي الله عنها، وهي بنسبة الأمومة لا بنسبة الأبوة. وكان بعض من ينسب إلى الشرف من جهة الأم يشنّع على من نفى ذلك ويقول: هؤلاء يمنعون أن يقول الرجل أنا حفيد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن لفظة الشرف أشهر بالنسبة إلى الأبوة فعليها يعتمدون انتهى.

[ثبوت الشرف من قبل الأم في كتاب القواعد للمقري]

وفي القاعدة العاشرة من ترجمة العبيد من **قواعد القاضي أبي عبد الله المقري** ما نصه: اختصاص اسم الشرف بمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليه ولادة حادث بعد مضي ثلاثة من القرون المثنى عليها، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهذا لا يتحقق. فإن كان اسماً لسبب الولادة منه ثبت بالأم اعتباراً بأصله، إذ لا ولادة له على أحد إلا بذلك: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِجَالِكُم**﴾، وبذلك أفتى فقهاء بجاية الذين درجوا من أهل زماننا، وإن كان اسماً لرجوع النسب إليه لم يثبت بها، لأنه في الأصل على خلاف الأصل فلا يقاس عليه، وبه أفتى فقهاء تونس ممن ذكر، وكان الأول أقرب لولا أنا نسمع فيما مضى بدخول أحد من ولد بنات علي وغيره في ذلك مع ولد بنيه، حتى وقعت المسألة بتلمسان، فاختلف فيها فقهاؤها وكتبوا إلى غيرهم فوقع الأمر على ما ذكرت لكم ولم يتحقق مدلوله فتلحق به وقوله عليه السلام «**إن ابني هَذَا سَيِّدٌ**» أولى بالمجاز من قول الشاعر:

بَنُونا بَنُو أَبْنَائِنَا وبَنَاتُنَا ... بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الأَبَاعِدِ

ونص فتيا ابن عبد الرفيع، سألني سائل عن مسألة كتب بها إلي، وهي أن رجلاً قال إن أم أبيه شريفة وهو مع ذلك ينسب إلى الشرف، فأجبته عن

ذلك أنه لا يصح الانتساب إلى الشرف بهذا القدر، وقد قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقسَطُ عِنْدَ اللهِ﴾، وقال تعالى: ﴿يُوصِيكُم اللهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾، وأجمع المسلمون على أن ولد البنات لا يدخلون تحته. وإذا لم يكن هذا الذي ينسب الشرف إليه لأولاد فاطمة رضي الله عنها فأحرى أن لا يكون لأولاد بناتها، وقد كان لها رضي الله عنها بنت من علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهي أم كلثوم تزوجها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وولد له منها زيدٌ الأكبر، ورقية، ولم يكن الشرف لأحد من أولادها ولزيد بذلك الشرف الذي ينسب إليه الشرفاء اليوم؛ وأمامة بنت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي التي حملها رسول الله صلى الله عليه وسلم، تزوجها علي بن أبي طالب بعد أن توفيت فاطمة رضي الله عنها، وبعده المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، وولد له منها ولده يحيى وبه كان يكتنى على أحد ما قيل في ذلك، ولم يكن هذا الشرف لأحد من أولادها. هذا وقد علم أن ولد البنت ليس من الذرية ولا من العصبة ولا من عاقلة آل أمه إذا لم تكن مشاركة في النسب. وقد روي ابن القاسم عن مالك: ولد البنت ليس من أهل الرجل. وقد قال ابن القاسم في موضع آخر: ولد بنت الرجل ليس من قرابته.

[رَدُّ ناصر الدين المشدالي وأحد طلبته على القاضي أبي إسحاق في الشرف من قبل الأم]

وسئل الشيخ أبو علي ناصر الدين المشدالي عن جواب الشيخ القاضي أبي إسحاق بن عبد الرفيع هل هو صحيح أم لا؟ واستدعى منه الجواب.

فأجاب بعدم صحته. قال الفقيه أبو علي حسن بن عبد الرحمان: أمرني الشيخ أبو علي ناصر الدين المذكور لأجل اشتغاله بما هو أهمّ من أمور المسلمين بأن أقيد ما حضرني من الكلام بإبطال ما أفتى به القاضي المذكور في المسألة، فرأيت إشارته حقاً وغنماً فقلت: إبطال ما أفتى به يتقرر بتزييف ما استدل به، والاستدلال على نقيض ما أفتى به. فأما تزييف ما استدل به، فاستدل بقوله تعالى ﴿ادْعُوهُم لآبَائِهِم﴾ إما أن يكون المراد به انسبوهم لآبائهم، أو نادوهم بآبائهم، أو معنى مغاير لكل واحد من الأمرين، والثالث

باطل لوجهين، أحدهما أن الأصل عدم دلالتها على غير الأمرين، والثاني أن الذي يتبادر إلى الذهن من الآية هو إما الأول أو الثاني، فيكون حقيقة في أحدهما ولا يكون حقيقة في غيرهما، وإلَّا لزم إما الاشتراك على تقدير أن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد منهما، وإما زيادة الاشتراك على تقدير أن يكون موضوعاً لكل واحد منهما، فيتعين أن يكون المراد بالآية أحد الأمرين، وعلى أيهما كان فلا تدل الآية على أنَّ ولدَ الشريفة ليس بشريف. أما إذا كان المراد بقوله تعالى﴿ ٱدْعُوهُمْ ﴾ نادوهم، فتكون الآية تدل على أنّ النداء مطلق، ولا يلزم منه أن يكون الشرف من جهة الأم أو الجدة غير ثابت، لاحتمال جواز ثبوت النداء بالأبِ لكونه من آداب الشريعة، فلمّا قلتم إنه ليس كذلك فلا بد من دليل. وأما إذا كان المراد بقوله﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ ﴾انسبوهم، فلا بد من ثبوتِ النسب للأب إلَّا أن يكون منسوباً للأم، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت النسبة تنافي النسبة كلام (كذا)، أو لَيْسَ أنَّ الولد منسوب لأبيه وأمه بطريق البُنَوة ولجدة يكون حفيداً لها، وهذا أيضاً معلوم، فلم قلتم إن النسبة للأم أو الجدّة الشريفتين لا تقتضي الشرف؟ وسبب الآية قضية زيد بن حارثة وهي مشهورة.

فَلَئِنْ قال إن النسبة للأم ظاهرة عملاً بالمفهوم.

قلنا: لا نسلم أن ما ذكرتموه مفهوم اللقب، وهو ليس بحجة، ولئن سلمناه لكان بيِّناً أن النسبة للأم تامةٌ قطعاً بطريق البُنوة، وشرط دلالة المفهوم عدم القطع بالمنافي. وما استدل به من قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾، لا تنفي الشرف عن الحسن والحسين ضرورة أنهما ليسا أولاد صلب النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يثبت الشرف على ما ادعى القائل إلَّا لمن يتناوله قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآية، ولا يتناول إلَّا منْ يثبت له الإرث، ولا إرث للحسن والحسين من النبي صلى الله عليه وسلم.

قوله: وأجمع المسلمون الخ.

قلنا: لا نسلّم صحته، بل المسلم هو عدم ثبوت الإرث لهم بموجب إخراجهم على إرادة الحكم بالإرث، ولا يلزم من إخراج بعض متناولات اللفظ عن الإرادة عدم التناول بحسب اللغة، وهذا يمنع قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُود وسُلَيْمَان﴾ إلى قوله ﴿وَعِيسَى﴾ ومعلوم أن عيسى ولد بنت وقد أطلق عليه أنه من الذرية. سلمنا هذا كله وأن ولد البنات لا يَتناولهم لفظ الأولاد بطريق، لكن لِمَ قلتم إن الشرف لا يكون لأولاد بناتها؟ وما استدللتم به قد بيّنّا أنه لا دلالة فيه.

قوله: وقد كان لها بنت من علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

قلنا: لا نسلم. وما الدليل على نفي الشرف عن بقية أولادها، ومن ضعف إطلاق لفظ سلب الشرف عن أولاد بنات النبي صلى الله عليه وسلم من غير دليل.

قوله في قضية أمامة لم يكن الشرف لأحد من أولادها، فدعوى أيضاً، لأنه إما أن يريد أنه لم يطلق على أولادها اللفظ المركب من الشين والراء والفاء، فليس محل النزاع في حقيقة الشرف، وهذه اللفظة من مستعملات أهل عصرنا، ولكل قوم اصطلاح؛ وإن أراد المعنى فلا نسلّم.

قوله: وقد علم أن ولد البنات الخ، فكلام في غاية السقوط، وإنما يلزم أن لو كان سبب الإرث والتعصيب هو بعينه سبب في الشرف، وليس كذلك، بل الشرف وما ذكر أحكام متغايرة، ولا يلزم أن تكون الأحكام المتغايرة سببها شيء واحد لتستوي فيما يثبُت لها، بل بينها عموم وخصوص من وجه، فإذا ثبت الإرث ثبت الشرف، وقد ثبت الشرف ولا إرث كما في الولد مع من يحجبه، فلم قلتم إنه ليس كذلك؟.

قوله: وقد روى ابن القاسم الخ.

قلنا: مالك وابن القاسم إنما حكما بهذا لأن العرب عندهما تقرر بأن اللفظ عليها، وهذا هو أصلها في كتاب الأيمان وغيره؛ الثاني أن غيره من

العلماء لما فهم أن لفظ الأهل يتناول ولد البنت حكم بدُخوله تحت الحكم في التحبيسات وغيرها، فدل ذلك أن التخصيص إنما جاء من سبب العرف لا من جهة وضع اللغة. وهذا هو الجواب عن قول ابن القاسم: ولد ابنة الرجل ليس من قرابته، والله أعلم.

هذا تمام الكلام في تزييف ما استدل به بزعمه.

وأما الاستدلال على نقيض ما ادعاه وهو ثبوت الشرف لابن الشريفة ولأمه هو يتقرر بذكر قاعدة سمعتها من سيدنا الإمام العالم العلامة مفتي المسلمين أبي علي ناصر الدين. قال رضي الله عنه: الشرف له مراتب، أحدها شرف العرب، فإن لهم شرفاً على سائر القبائل؛ الثاني شرف قريش على سائر العرب؛ الثالث شرف بني هاشم على سائر قريش؛ الرابع شرف بني عبد المطلب على سائر الكل؛ الخامس أعلى درجات الشرف وأسناها شرف النبي صلى الله عليه وسلم لمن له ولادة عليه، فأقول: النبي صلى الله عليه وسلم لم يخلف من أولاده ذكراً، فالشرف الثابت سببُهُ الانتساب إليه بطريق الولادة، وإنما هو لمن لبناته عليه ولادة، فابن الشريفة شريف وإن لم يكن الأب شريفاً، لأن سبب الشرف الولادة، ونسبة الولادة إلى الأم حقيقة، لأن الولادة هي وضع الحَمْل فيختص بالأم. وإذا كانت الولادة وصفاً يختص بالأم كان الشرف الحقيقي المنسوب لولادة النبي صلى الله عليه وسلم للأم، فالشرف الحقيقي للأم، وابن الشريفة شريف، وابنه شريف، لأنّا بيّنّا أن الأب شريف بنسب الأم. ومهما كان الأب شريفاً ونسبة الولادة للأب بطريق المجاز لأنه سبب الولادة، وإطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور. والتحقيق أن الأب ليس سبباً تامّاً، بل أحد أجزاء السبب، فنسبة الولادة إليه مجاز، وليس كذلكِ نسبته إلى الأم.

تنبيه: فإن قال قائل: شرف الحسن والحسين رضي الله عنهما إنما كان لأن الأم بنت النبي صلى الله عليه وسلم والأب ابن عمه.

فنقول: الشرف الثابت للحسن والحسين رضي الله عنهما إمّا أن يكون بسبب الأم أو بسبب الأب، أو بسبب المجموع، والكل باطل إلاّ الأول. أما بطلان الثاني فإن الشرف لوكان بسبب علي رضي الله عنه لكان إنما هو بسبب شرف بني هاشم وبني عبد المطلب، وكلامنا في الشرف بسبب ولادة النبي صلى الله عليه وسلم. وأيضاً لوكان سبب الشرف علياً لزم أمران: إما ثبوت الولادة للنبي صلى الله عليه وسلم على عليّ، وإما شرف محمد بن الحنفية، لأن الشرف لوكان بسبب علي لكان للنبي صلى الله عليه وسلم ولادة عليه، وهو باطل. وأيضاً لما بطل الّلازم وهو ما ذكر بطل الملزوم وهو ثبوت الشرف من علي رضي الله عنه. وأما بطلان الثالث وهو ثبوت الشرف منهما، فلأن انضمام علي إلى ولادة فاطمة منه شرف مركب من شرف الولادة وشرف بني هاشم وبني عبد المطلب، وكلامنا إنما هو في الشرف من جهة الولادة، فلا يثبت إلاّ من جهة فاطمة رضي الله عنها. والله أعلم، وبغيبه أحكم، وبالله تعالى التوفيق.

[فتوى ابن عطية الونشريسي في الشرف من قبل الأم]

وسئل الفقيه القاضي أبو الحسن علي بن عثمان ابن عطية الونشريسي رحمه الله عن مسألة من أحكام الشرف بما نصه: سيدي، رضي الله عنكم، جوابكم في مسألة رجل شهد له بالسماع الفاشي الذائع المستفيض على ألسنة أهل العدل وغيرهم العارفين به أنه ينسب إلى البيت النبوي هو ووالده، ويرفع في انتسابه إلى البيت الشريف ويدعى بالشريف على نحو ما كان عليه والده، ويكتب ذلك في شهاداته وفي رسوم بيعه وشرائه. ثم مات الرجل المذكور وترك أولاداً ذكوراً وإناثاً ينتسبون إلى البيت النبوي الذي كان ينتسب إليه والدهم ويدعون بالشرفاء، واستمر حالهم على ذلك مدة طويلة من نحو عشرين عاماً أو أزيد قد كانوا حازوا فيها ذلك النسب الكريم، ثم قام عليهم بعد المدة المذكورة منازع نازعهم في ذلك وأثبت رسماً يقتضي أن الرجل الذي شهد له بالشرف كان يقول ما أنا شريف، ومن قال أنا شريف فأنا خصيمُه بين يدي الله تعالى. فهل يكون ما شهد به شهود هذا الرسم الأخير

مبطلاً لما شهد به شهود الرسم الأول من الشرف وثبوت النسب؟ أو لا يكون مبطلاً وقد ثبت هذا النسب الشريف للرجل وأولاده؟ فهل هو حق يثبت له ولغيره. فهو وإن جاز أن يسقط حقه فيه فليس له إسقاطه في حق غيره؟ فتأملوا رضي الله عنكم ما تضمنه الرسوم مما ذكر، وقفوا على مضمنها، والله تعالى يبقى حياتكم للمسلمين، والسلام عليكم والرحمة والبركة.

فأجاب بما نصه: الحمد لله دائماً. تصفحت السؤال المكتوب فوقه ووقفت على الرسوم وفيها شهادات شهود يعرفهم القاضي الذي ثبت ذلك الرسم عنده بالعدالة والرضى، ووقفت على رسم تسجيله وفيه ثلاثة عدول شرفاء ينتسبون إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، ووقفت على الرسم الذي أثبته المنازع في المشهود له بأنه كان يقول إنه ليس بشريف، وتأملت ذلك كله. والجواب والله الموفق للصواب بفضله، أن شرف الشريفين ثابت، وشرف نسلهما كذلك ثابت لا يقدح فيه ما أشهد به على نفسه من أنه كان يقول لست بشريف، لثبوت ذلك لأبيه وثبوته لذريته حسبما تضمنه الرسم المشار إليه، إذ قد يقول إنه ليس بشريف لعذر له في ذلك، وليس هذا من الحقوق التي له إسقاطها لا في حق نفسه ولا في حق غيره.

وقد سئل ابن رشد رضي الله عنه عن رجل ينتسب جده أموياً ويوجد ذلك بخطِّهِ كثيراً، وكان أبوه لا يذكر لنفسه نسباً، ثم هذا الرجل بعدهما كذلك، وشهد عليه الآن عدلان أنه يقول إنه معافريّ، هل ذلك قادحٌ في شهادته. فأجاب إن ذلك غير قادح في عدالته، لأنه يقول تحققت الآن من نسبي بالبحث عمَّا جهله جدي. فإذا كان هذا يقبل من هذا الحفيد بمجرد الدعوى، فأحرى أن يقبل من أولاد الشريف المذكور الذين ثبت شرفهم بالبينة العادلة، والأنساب تثبت بمجرد الدعوى والحيازة، فكيف بالبينة العادلة.

ويمكن أن يقال في هؤلاء الذين شهدوا بأنه أقرّ أنه ليس بشريف إن شهادتهم غير مقبولة لظهور كذبهم، كما وقع في سماع ابن القاسم في رسم سعد من كتاب القذف إذا قال ليست أمك فلانة فلا حدّ عليه لظهور كذبه.

وقد يقول الرجل شيئاً لأمر لا يمكنه بثه أو غير ذلك، كما قال في كتاب القذف من **المدونة**: ومن قال لبنيه ليسوا بولدي، فقام عليهم إخوتهم لأمّهم من رجل، فقال لم أرد بذلك قذفاً، وإنما أراد في قلة طاعتهم له لم يحدّ. فإذا صح ما ذكرناه في ثبوت الشرف المذكور للشرفاء المذكورين، فالواجب على كل مؤمن أن يحبّهم ولا يبغضهم، ويتواضع لهم ولا يتكبر عليهم، ويجلّهم ويعظمهم ويحسن مصاحبتهم وعشرتهم ومجاورتهم، ويكنّيهم ولا ينقصهم، ويثني عليهم ويواسيهم إن احتاجوا، إلى غير ذلك من أوجه البر والإكرام رعياً لما انتسبوا إليه، وبالله التوفيق. وكتب المسلم على من يقف عليه الحسن بن عثمان بن عطية الونشريسي، لطف الله به.

[تعليق على قول المتكلمين: إن القدرة لا تتعلق بالمحال لذاته]

وسئل الشيخ أبو محمد سيدي أبي عبد الله الشريف سيدي ابن عبد الله الشريف عن مسألة من أصول الدين وردت عليه من فقهاء بجاية نصها: حفظ الله كمالكم، ويسّر آمالكم، في مسألة رجلين تحَاجَّا في قول المتكلمين إنّ القدرة لا تتعلق بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين، فقال أحدهما إن الله لا يقدر على الجمع بينهما ولو أراد ذلك، واحتجّ في ذلك بأن قال: إن كان قادراً على الجمع كان قادراً على أن يخلق مثله، لأن ذلك كله من المحال لذاته، وقال الآخر نعلم أن القدرة تتعلق بالمحال ولكنه على تقدير أن لو سبق في علم الله تعالى أن يجمع بينهما لجمع ولقدر على ذلك. وهل قول القائل أولاً إنه لا يقدر على الجمع وإنّ ذلك فيما يجب اعتقاده عنده مِمّا لا يباح أو يقال شرعاً أم لا؟ والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فأجاب ـ رضي الله عنه ـ بما نصه: المعتقد الذي لا يصحّ غيره أن المحال لذاته لا تتعلق به قدرة، وهذه قضية يكفي في بيان صدقها تصور طرفيها، والتردد فيها ناشىء عن عدم تصورهما على ٱلتحقيق. ويتبيّن ما قلناه بتصور معنى المحال ومعنى القدوة فنقول: المعلوم إما أن يكون قابلاً للعدم أم لا، فغير القابل للعدم إمّا أن يكون قابلاً للوجود أم لا، فغير القابل للوجود هو المعبر عنه بالمحال لذاته وبالمستحيل، والقابل للوجود والعدم هو المعبر عنه

بالجائز وبالممكن لذاته؛ وهذه الأقسام الثلاثة هي الأحكام العقلية، فالمحال منها ما لا يقبل الوجود. وأما القدرة فعبارة عن صفة وجودية من شأنها تَأَتِّي الإيجاد بها على وجه يتصور معها الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس. هكذا عبر عنها سيف الدين الآمدي، وقال الشهرستاني: القدرة متهيئة لإيجادها ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة. فإذا تصورت معنى القدرة ومعنى المحال علمت ضرورةً أنّ المحال لا تتعلق به قدرة، لصحة قولنا: لا شيء من المحال يتأتى إيجاده؛ ومتعلّق القدرة يتأتى إيجاده. فبيان الصغرى من تفسير المحال، وبيان الكبرى من تفسير القدرة. وبالجملة فالقضية أبين من أن تُبَيَّن. وإذا بَانَ أَنَّ المحال لا تتعلق به قدرة فهو غير مقدور.

فإن قلت: ما ذكرتموه يستلزم قصور قدرة الله تعالى على الممكن خاصة، وذلك مناف لكمالها وصفات القديم واجبة الكمال.

قلت: كمال كل صفة متعلقة أن تتعلق بكل ما يصح تعلقها به، وعدم تعلقها بغيره لا ينافي كمالها. فمتعلّق القدرة وهو الممكن، والقدرة القديمة متعلقة بجميع الممكنات فلا جرم كانت كاملة. والقدرة الحادثة إنما تتعلق ببعض الممكنات فهي إذاً ناقصة، ولا واحد من القدرتين يلحقه النقص لعدم تعلقه بالمحال، إذ ليس متعلقاً لهما. ومثاله في الشاهد كمال البصر متعلق بجميع المبصرات، وعدم تعلقه بالأصوات مثلاً ليس نقصاً فيه، كما أن كمال السمع تعلّقه بجميع المسموعات، وعدم تعلقه بالألوان مثلاً ليس نقصاً فيه. وللمسألة مُثُلٌ كثيرة، وفيما ذكرناه غنية. ثم القول بأن المحال تتعلق به القدرة يسدّ علينا باب إثبات وحدانية الصانع، لأن دليل التمانع لا يتمشى فيه، وكذلك أكثر الأدلة أو كلّها. ولوُضُوح المسألة لم يختلف أحد من المتكلمين فيها.

قال الآمدي في **الأبكار**: ما علم الله أنه لا يكون، منه ما هو ممتنع الكون في نفسه كاجتماع الضدين وكون الجسم الواحد في أوان واحد في مكانين ونحوه؛ ومنه ما هو جائز في نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم بأنه

لا يكون أو لم يتعلق. وقال في النتائج هو غير مقدور باتفاق، وذكر في الكتابين في القسم الثاني الخلاف فقال: مذهب أيمتنا وأكثر المعتزلة أنه مقدور خلافاً لعباد الصيمري، فوضح أن المحال لا يتعلق به عقلاً ونقلاً.

فإن قلت: قول القائل لو أراد الله إيجاد المحال أو تعلق علمه به لوُجد هي قضية صادقة، فقد جوَّزتم وجود المحال، وحينئذ يكون متعلق القدرة لجواز وجوده؛ وإن قلتم هي كاذبة لزمكم جواز تخلف المراد والمعلوم عن الإرادة والعلم القديمين، وذلك محال.

قلت: القضية صادقة لاستلزام مقدمها تاليها وإن كان طرفاها كاذبين لم يتوقف صدقها على صدْقهما، بل على الاستلزام فقط. ولما وجب وجود ما تعلق علم الله تعالى بوجوده أو إرادته استلزم تعلقهما بالمحال وجود المحال، لكن وجود المحال محال؛ فتعلق علم الله وإرادته بالمحال محال، فصح قولنا إذاً لو أراد الله تعالى إيجاد المحال أو تعلق علمه به لأَوْجَدَهُ، ولا يلزم من ذلك وجود المحال ولا تخلف المراد والمعلوم.

فإن قلت: : هل يجوز أن يقال: الله لا يقدر على المحال أو الله غير قادر عليه؟.

قلت: الذي أراه، والله أعلم، أن ذلك لا يجوز لما في اللفظ من إيهام التعجيز. ولما لم يجز إطلاق الألفاظ الموهمة لما لا يجوز إلاَّ بتوقيف، لأن العلم في نفي الجواز إيهام، وذلك مشترك بينهما. ووجه التكلم في المسألة أن يقال: المحال لا تتعلق به قدرة، أو المحال غير مقدور وشبه ذلك من الألفاظ التي لا توهم نقصاً. وقد قال القاضي أبو الفضل عياض رحمه الله: ومما يجب على المتكلم فيما يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم أن يلزم في كلامه ما يجب من توقيره وتعظيمه وبره، ويراقب حال لسَانه ولا يهمله، فإذا تكلم في الأقوال قال هل يجوز عليه الخلف في القول أو الإخبار بخلاف ما وقع سَهواً أو غلطاً أو نحوه من العبارات، ويجتنب لفظ الكذب جملة؛ وإذا تكلم في العلم قال يجوز أن لا يعلم إلاَّ ما علم ولا يقول يجهل لقبح اللفظ

وبشاعته؛ وإذا تكلم في الأفعال قال يجوز عليه المخالفة في الأوامر والنواهي ومواقعة بعض الصغائر فهو أدَب وأولى من قوله هل يجوز أن يعصي أو يذنب. قال: وإذا كان هـذا بين الناس مستعمـلاً في آدابهم وحسن معاشـرتهم وخطابهم، فاستعماله في حقه عليه السلام أوجب والتزامه آكد، فجودة العبارة تُحسِّنُ الشيء أو تقبّحه، وتهذيبها يهوّن الأمر أو يعظمه. وفيما جلبناه من كلام القاضي تأكيدٌ لما ذكرناه، وحجة لما رأيناه، والله الموفق للصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وسئل رحمه الله في مجلس تفسيره عن حكمة ذكـر الذهب دون الياقوت أو نحوه مما هو أرفع قيمة من الذهب مع أن القصد المبالغة في عدم ما يتقبل من الكافر في الفداء.

فأجاب رحمه الله بأن قال للسائل: إنما عظمت قيمة ما ذكر لأنه يباع بذهب كثير، فإذاً المقصود الذهب، وغيره وسيلة إليه. انتهى. قال سيدي أبو عبد الله محمد بن مرزوق ـ رحمه الله ـ وهو غاية في الحسن، ومثل هذا كانت أجوبتهُ، رحمه الله تعالى، عن المسائل على البديهة. انتهى.

[هل يُطلب الإيمانُ بالْمَعَادِ على الجملة أو على التفصيل؟]

وسئل سيدي أبو يحيى ابن الإمام العالم أبي عبد الله الشريف رحمه الله عن مسألة من المعاد قيّدت من خطّ بعض تلامذته، وهذا نصّ ما صدر منه من جواب الكاتب المذكور بالمعنى، والمقصود من كتابكم على ما فهمت إنما هو السؤال عن مسألة المعاد. وسؤالكم عن ذلك ينحصر في مطلبين: المطلب الأول هل يكفي في الإيمان بالمعاد أن يكون جملياً من غير تعرّض لتفاصيله أم لا؟ والمطلب الثاني: ما معنى قول القائل آمنا به على ما نطق به الوحي هل هو كلام صحيح أم لا؟ ومجموع المطلبين فهمتهما من كتابكم وكتب غيركم ممن سأل أيضاً عن مسألة المَعَاد، فسألتم عن ذلك طالبين الأخذ فيه مع شيخنا ومفيدنا وسيدنا ومولانا أبي يحيى الشريف، زاده الله شرفاً في الدنيا والآخرة، وبعد الأخذ فيه معه أكتب لكم ما يجب عن ذلك، فتحدّثت مع

الشيخ عن المسألة المذكورة فأجابني رضي الله عنه بما أمكنه بعد أن أَبْدَى لي عذراً من عدم كتبه بيده، لكنه أذن لي أن أكتب مما يتحصّل عندي من ذلك، فها أنا إذاً أكتب لكم حسبما فهمت وتحصّل عندي، فأقول والله أسأله التوفيق:

قد تقرّر في الشرع ألّا تكليف إلا بما هو مقدور للعبد ومعلوم له، وإن نسب للإمام الأشعري جواز التكليف بما لا يطاق فذلك محض تجويز عقلي، وليس بالذي يعارض بما معناه من الوجود. والمعاد وأحواله وصفاته غير معلوم لنا، بل أزيد على ذلك وأقول إنه ليس في قدرة الخلق الإحاطة بذلك إلا من اصطفاه الله وأخلصه من نبي مرسل أو ملك مقرّب أو وليّ له مجذوب، فيتحصّل من مجموع ما ذكرناه مقدّمتان: الأولى أن المكلّف به لا بدّ أن يكون معلوماً، والثانية أن أَحْوال المعاد وتفاصيله وما هو عليه ليس بمعلوم لنا، وليس في قوّتنا الإحاطة به. وبِبيان المقدّمتين يتبيّن إن شاء الله تعالى أن المكلّف به في حديث المعاد الإيمان به على الجملة من غير تعرّض إلى ما عدا ذلك؛ ويتبيّن أيضاً مع هذا صحة قول القائل آمنا به على ما جاء به الوحي، وأن هذه العبارة أحسن ما يجعل عنواناً على الدلالة على المطلوب من الإيمان بالمعاد، وهو الإيمان به جملة.

أمّا المقدّمة الأولى فبيّنة، وأما الثانية فبيانها بعد تقرير جملتين، الأولى أن الإنسان له نشأتان، نشأة أُولى ونشأة أُخرى. ولا شك أن النشأة الأخروية أوسع وأعظم من النشأة الدنيوية. إذ تلك غير محدودة بزمان ولا نهاية، وهذه بخلافها في المبدأ والغاية. وأنت ترى نسبة ما يتناهى إلى ما لا يتناهى كم هي من جهة الامتداد الزماني. وأما من حيث القدر فناهيك عظماً بها ما يفصح عنه ما ورد في **الصحيح** مِنْ أن آخر من يخرج من النار يعطى في الجنة قدر الدنيا عشر مرات، هذا في آخرهم، فما بَالُك بأوّلهم، فما بالك بمن لم يدخلها البتّة. وأعظم منه في الدلالة على ذلك ما نطق به القرآن العزيز في قوله تبارك وتعالى: ﴿**سَارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ الآية، على ما قاله أهل التفسير أن هذا قدر جنة كل واحد، فهذا قدر لا يحيط به عَدّ، ولا يحكم عليه بأحد نوعي

الزوج والفرد. فإذا تقرّر أن النشأة الثانية أعظم من النشأة الأولى لا من جهة الكيف ولا من جهة الكمّ، فاعلم أيضاً، وهي الجملة الثانية أنّ الدنيا بالنسبة إلى الإنسان هي أكمل ظهوراً عنده وأتمّ، إذ هي متعلّق أبصاره، والآخرة متعلّق استبصاره. وشتّان بين معرفة ما هو موجود في الحال، وما هو موجود في المآل. هذا بالنسبة إلى الكافة. وأمّا مَنْ أعظم الله عليه منّته، وأفاض عليه رحمته، فانقلب بصره بصيرة.

وحيث تقرّرت هاتان الجملتان فأقول: إن الإنسان من حيث هو غير عالم بنشأته الأولى ولا بتفاصيلها ولا بكيفياتها، بل أزيد وأقول إنه خلق على ذلك وطبع. وإذا كان جاهلاً بما هو حاضر معه موجود، وبالزمان وكلا طرفيه محدود، فحقيق أن يكون جاهلاً بما نسبة هذا المجهول عنده إليه كنسبة معدوم إلى موجود.

فإن قلت: الجملتان اللتان ذكرت في بيان المقدّمة الثانية لا إشكال فيهما إذ يعضّدهما الشرع أو الوجود أو هما؛ وأمّا ما رُتّب على ذلك من كون الإنسان لا علم عنده بنشأته الأولى فدعوى عارية عن الدليل.

قلت: دليلها قوله عز وجل: ﴿**نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ**﴾ إلى قوله ﴿**وَنُنْشِئَكُمْ فِيمَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾، فانظر كيف رتّب على تقدير الموت شيئين، أحدهما تبديل مثله، الثاني نشأته فيما لا يعلم. فقوله ﴿**عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ**﴾ متعلّق بقوله قَدَّرْنَا؛ وقوله﴿**وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ**﴾ جملة اعتراضية. والمراد بهذه النشأة النشأة الدّنيوية.

فإن قلت: إذا حملتم قوله: ﴿**ونُنْشِئَكُمْ فِيمَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ على أن المراد به النشأة الأولى وأنها لا تُعلم، كان أول الآية مناقضاً لآخرها، وهو﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى**﴾ إذ أولها يقضي بنفي العلم على ما قرّرتم وآخرها يُثبته.

قلت: المراد علمها على ما هي عليه، ومن جملة ما هي عليه كونها لا تُعلم. وهذا المعنى قريب من قول الصديق رضي الله عنه: العجزُ عن الإدراك إدراك ونظائرُه. وأيضاً فقد تقرّر في علم التشريح ما يدلّ على عجيب

صنع الإنسان وعظم نشأته وما اشتمل عليه بدنه من عجائب صنع الله تعالى التي تحار عند مشاهدتها العقول وتكلّ لديه الأفهام، ما يدلّ على عجز الإنسان عن معرفة نشأته، ولا يمكن اقتباس ذلك إلا من مشكاة النبوءة فتقرّر بمجموع ما ذكرناه أن الإنسان عاجز عن معرفة نشأته الدّنيوية، وأحرى أن يكون غير عالم بما وراء هذا من نشأته الأخروية، فكيف يصحّ التكليف بها؟ هذا والإنسان عالم واحد من عوالم الآخرة، فأين ما بعده من عالم الحشر والنشر والميزان إلى غير ذلك مما وقع الإخبار به، فحظّنا الإيمان بذلك كله على ما هو عليه من غير تعرّض إلى كيفية ذلك، إذ لو حاول أحد ذلك ما قَدَرَ إلاّ على تصوّر شيء مماثل لما ألف بالقياس على ما عهد، والوجود الأخروي على خلاف ذلك كله. ومثال من يتكلّف ذلك ما لو فرض الجنين حالة كونه في الرحم ذا عقل، ثم يقال له سوف تخرج سن هذا العالم إلى عالم آخر أوسع من هذا وأعظم، فما تجده يتخيّل ذلك إلا على ما عنده ويقيسه به، إلا أنه يتصوّر ضعف عالمه أو أضعافه، فإذا خرج إلى العالم الذي كان يسمع به هل يجد بينه وبين عالمه مناسبة؟ كلا! إلا مجرّد الاسم خاصة. ولأمرٍ مّا التزم القوم في إثباتهم الصفات الإلهية قولهم لا كسمعنا ولا كبصرنا في إثبات السمع والبصر لله تعالى، لولا أنه سبق إلى فهم من يخبر عن شيء غائب تمثيله وتنظيره بما عنده وما ألف. فإذا الإيمان بالمعاد واجب على ما هو عليه من غير تعرّض إلى تفصيله وكيفياته.

فإذا تقرّر هذا كله فأحسن عبارة تؤدّي هذا المعنى وأوجزها قول القائل آمنا به على ما نطق به الوحي، والله أعلم. فهذا هو مذهب الشيخ الوليّ القطب الخطيب الصالح المرحوم سيدنا وبركتنا ووسيلتنا إلى الله محمد بن عباد رضي الله عنه وأرضاه ونفعنا به وبصحبته. ثم قال: هذا ما فهمته وما تحصّل عندي على قصور فهمي من مراد الشيخ، وكان أخذي معه في المسألة في وقيفة عند باب داره، فذكر لي حينئذ كلمات قلائل تومىء إلى المراد وتشير إليه إشارة يصعب فهمها في بادىء الرأي. واعلم أنّي بعد فراغي من كتبه عرضته على الشيخ فأعجبه ورآه كأنه مستوفٍ للغرض، ومع

ذلك لا آمن على نفسي أن أكون مخطئاً بالحقيقة، بل عشر معشار هذا إلامِنْ فضل الله مولاي ربي وكرمه وبركته على ما أفاض علينا من بركة الشيخ. وبعد هذا فإن اطّلع أحد من الإخوان على كتابي هذا وظهر له فيه خلل فلتعرفوني بذلك على كل حال، فإما أن أرجع إليه وإما أن نبيّن المراد من ذلك ولكم الأجر فيما ترشدوني إليه من وجه الصواب، إذ كثرة الكلام من مظان الغلط، انتهى. والحمد لله.

[جواب مطوّل حول إشكال آية: لِيغفر لَكَ اللهُ ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر]

وسئل أيضاً سيدنا الإمام العلامة العارف المفسّر السيد أبويحيى بن الشيخ الإمام الأكبر العالم العلم الشهير الكبير السيد الوليّ أبي عبد الله الشريف الحسني التلمساني ــ رضي الله عنه ــ عن معنى قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾.

فقال رضي الله عنه سألتني وفّقني الله وإياك عن الآية الكريمة من أول سورة الفتح، وما تضمّنته من مغفرة الذنب في حقّ النبي صلى الله عليه وسلّم متقدّماً ومتأخّراً، ومن ترتيب ذلك الغفران على الفتح المبين حسبما حكمت به لام التعليل، ورغبت مني شرح ذلك شرحاً يصدق قوله آية القرآن، ويحقّق معناه ببيّنات البرهان، ويحرس من فلك النبوءة مراقي الأفهام عن استراق الأوهام، عن ظنّ منك أنّ لديّ من ذلك علماً وحسن ظن بمن بالإجابة والإسعاف، مُتكفّل بالإغضاء عمّا يندّ به لسان القصور بالإنصاف والاعتراف، فتصفّحت صحيفة السؤال، وامتطيت عزيمة المقال، حامداً ومصلّياً. وحاصل السؤال يرجع إلى مطلبين: الأول أنّ مغفرة الذنب ما تقدّم منه وما تأخّر تحقّق وقوع الذنب وكسبه، والبراهين القطعية في حقّ الأنبياء على وجوب عصمتهم من كسب الذنوب، وتنزيههم عن مظان العيوب، تأبى وقوع الذنب وثبوته، فما معنى مغفرة الذنب وتقسيمه إلى متقدّم ومتأخّر وهو غير واقع؟ وهذا السؤال يرجع إلى المادة. والثاني مغفرة الذنب لا تناسب الفتح بالتسبيب والتعليل ولا تلائمه، فما معنى ترتيب المغفرة على الفتح حسبما حكمت به لام التعليل لقوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾؟ هذا السؤال

يرجع إلى الصورة. وينبغي أن نبتدىء بالكلام على المطلب الأول لأنه من العلم به يهتدى إلى وجه المناسبة في ترتيب الغفران على الفتح، فنقول مستعيناً بالله ومفوّضاً أمري إليه: اختلفت طرائق المتكلّمين، والعلماء المبرزين، فيما تخرّج عليه الآية الكريمة، فلجأت فرقة منهم إلى الخلاف، فاختلف هؤلاء، فعيّن بعضهم المحذوف شرطاً ويكون الذنب إذ ذاك على الفرض والتقدير أي ما تقدّم من ذنبك إن تقدّم، وما تأخّر إن تأخّر مع نَفْيِ الذنب جملة متقدّماً ومتأخّراً؛ وعيّن آخرون المحذوف اسم الأمة مضافاً إلى كاف الخطاب، أي ما تقدّم من ذنب أمتك وما تأخّر منه، ولا يخرج الكلام عن هذين التأويلين عن أسلوب التعظيم والاعتناء، فمن شرّف المنزلة وعلوّ المكانة التجاوز عن الذنب على فرض وقوعه مع حمايته عن كسبه. وكذا مغفرة الأمة من أجل نبيّها والتجاوز عن سيئاتهم من سببه. ويدخل الكلام على التقدير الأول الحذف، وعلى التقدير الثاني إما أن يكون اسم الأمة محذوفاً فيكون إضماراً، أو يراد بكاف الخطاب الأمة فيكون مجازاً. واختلف الأصوليون في أي الأمرين أولى بحمل الكلام عليه من المجاز والإضمار، وجعلهما الإمام فخر الدين ابن الطيّب في **المحصول** سواء، ورجّح في **المعالم** المجاز بكثرته. وقد يراد بالذنب ذنب الأمة وأضيف إليه كناية، لأن ذنب القوم يضاف إلى سيدهم، ويكون مجازاً عقلياً في النسبة فقط. وتحرّزت طائفة من الحذف ثم اختلفوا، فأثبتتْ فرقة منهم بعض الصغائر قبل البعثة على تفصيل في ذلك وقسّمته إلى متقدّم ومتأخّر. والذنب والطاعة إنما يثبت عند المحقّقين بالسمع. ولمّا كان النبي صلى الله عليه وسلّم قبل البعثة غير متعبّد بشرع على ما ذهب إليه الجمهور لم يكن للذنب حينئذٍ في حقّه معنى؛ وسلكت فرقة من هؤلاء مسلكاً غير هذا وأثبتت ذنوباً وأضافتها إلى الأمة على غير ما مرّ في الطريقة الأولى، وهي الذنوب التي يجترمونها في حقّه صلى الله عليه وسلّم، وليس في هذه الطريقة حذف إلا أنه أضاف الذنب للمفعول، واللام في ذلك لام العلّة أي ليغفر من أجلك ومن سببك ما تقدّم من ذنوبهم في حقّك وما تأخّر، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾،

أي استحقّوا بما كذّبوك وجاؤ وك به من الأذى أن يعذّبوا لولا كوْنُك فيهم. وإذا غفر ذنوب الأمة في حقّه والطبيعة البشرية تحكم بالمؤاخذة في مثل هذا الذنب لأجله، فالذنوب التي لا تتعلّق بها أحق بالغفران. ولسنا الآن لتحقيق الطرائق وحصرها، إنما نحن تصدّينا لتفسير المغفرة على وجه يزيل الإشكال، ويبدّل من كدّر الذنوب صفاء الأعمال، بناء على أن التأسيس البرهاني، والحكم اليقيني، من العصمة التامّة والتنزيه المطلق قبل البعثة وبعدها.

واعلم أنه لا بدّ من تحقيق معنى المغفرة، ثم تبيين معنى الذنب ثانياً، ثم إيضاح تعلّق المغفرة بالذنب ثالثاً، فهذه ثلاث تمهيدات ننعطف بعدها على خاتمة يتّضح فيها تمام المقصود إن شاء الله تعالى.

التمهيد الأول في تحقيق معنى المغفرة وتقسيمه. المغفرة لغة وشرعاً راجعة إلى معنى الستر والتغطية، وتقول العرب للوقاية التي يقع بها المتلئم مِغْفَراً وغِفَارَة، لأنه يستر بها رأسه. قال الأعشى:

والشطفة الْقَوْدَاء تظفر بالمرخ ذي الغفاره

والغفارة أيضاً خِرقة تضعها المدهّنة على رأسها. والْغَفَر بالتحريك شعرُ ساقِ المرأة لأنه يستر بشرة الساق أو لأنه يستر المرأة عن الأزواج فلا يغيظونها لمكان ذلك أو لأنها تنتفه فتُخفيه وتستره، والغَفْر بالسكون زِئْبرُ الثّوب وهو ما يعلوه فيستر سطحه؛ والغفير شعر الأذن لأنه يستر البشرة أو لأنه يستر القول عن السمع. وفي الحديث **«كَيْفَ تَرَكْتَ الْحَزْوَرَةَ؟ فَقَالَ جَادَهَا الْمَطَرُ فَأَغْفَرَتْ بَطْحَاؤُهَا»**، أراد أن المطر جادها حتى صار عليها مثل الْغَفَرِ من النّبات وهو الزّئبر كما مر، وفي الحديث تفسير غير هٰذا. وفي حديث عمر رضي الله عنه **«لَمّا حَصَّبَ الْمَسْجِدَ وقِيلَ لَهُ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ فَقَالَ هُوَ أَغْفَرُ للنُّخَامَةِ»**، أي أستر لها وأذهب بجوهرها. والغفّار والغفور هو الساتر لذنوب عباده وعيوبهم. وأطنبت بهذه المُثُل لتعلم أن المغفرة حاصلها الستر والتغطية كما أخبرتك به أولاً. وإذا كان معنى المغفرة راجعاً إلى الستر والتغطية فلنذكر معنى الستر وتقسيمه، ثم نرى ما هو الأولى بإطلاق اسم المغفرة عليه من تلك الأقسام فنقول: الستر والخفاء يقابلهما

الكشف والظهور تقابل إضافة، فقد يكون الشيء الواحد ظاهراً وخفيّاً باعتبارين ومن جهتين، وذلك لا محالة راجع إلى الإدراك حسّاً وعقلاً، فما ناله إدراك فهو ظاهر، وما حجب عنه فهو مستور ظهوراً وستراً بحسب ذلك الإدراك. ومن ها هنا كان الله سبحانه ظاهراً وباطناً، لأن العقول أدركت وجوده استدلالاً، والخواص قصرت عنه إدراكاً ومثالاً. وإذا كان الظهور عبارة عن الكشف والإيضاح عند الإدراك، كان الخفاء والستر عبارة عن السلامة عن ذلك، والحجب الساترة للخفاء آلات الستر لا هي هو، ولا فرق بين المبصر والأعمى في ستر الشمس وخفائها مستورة لنقاب السماء عن المبصر وبقيد الإدراك عن الأعمى. وكذا لا فرق بينهما في ستر شمس ثابتة مع ارتفاع الشمس وزوال السحاب، لأن الشمس الثانية تعدّ مستورة في طي العدم.

ويعلم من هذا التقرير انقسام الستر والخفاء إلى ثلاثة أقسام:

الأول فقد الإدراك مع وجود الحقيقة المدركة غير مستورة بساتر كالشمس الطالعة عند الأعمى.

الثاني ستر الحقيقة بعد وجودها عند واجد الإدراك كالشمس الطالعة من وراء حجاب السحاب عند المبصر.

الثالث ستر الحقيقة بظلمة العدم مع سلامة الإدراك وفقد الحجاب كشمس ثانية من غير سحاب عند المُبْصِر، وأنت تعلم أن القسم الثالث أعرق في الخفاء والستر من السابقين، بل لو تحدّقت الأبصار واتّضح النهار ما عثر عليه. أمّا السابقان فهما بعد عرضة للظهور، ومظنّة للعثور. وانظر الآن لنفسك أيّ الأقسام الثلاثة أولى بإطلاق اسم المغفرة عليه، ما ستر عن الإدراك فقط وله حقيقة موجودة لساتر سَتَرَهُ، كلّا، بل ما طوي عن الإدراك والوجود جميعاً أحق باسم المغفرة وأولى. ويخرج من هذا الكلام أن اسم المغفرة في الإطلاق على محاله بحكم التشكيك الذي تختلف فيه المحال بالشدّة والضعف والكثرة، ولذا قيل غفّار وغافر وغفور، وهو أغفر من كذا كما تقدّم من حديث عمر رضي الله عنه: «هُوَ أَغْفَرُ لِلنُّخَامَة»، أيّ أستر لها عن الإدراك

بل وعن الوجود، لأن ذلك أذهب لجوهرها تنبيهاً على ثبوت المغفرة بإطلاق، والمبالغة فيها بالشدّة والكثرة. هذا تحقيق معنى المغفرة وتقسيمه.

التمهيد الثاني في تبيين معنى الذنب. اعلم أن الإنسان له غاية وكمال، وسعادته وكماله في وصوله إليها، وسلوكه سبيلها، كما أن شقاوته ونقصه في ضلال سبيلها وإمهال السلوك إليها. فما يوصله إليها ويظفر به إلى نيلها يسمّى طاعة وحسنة، وما يردّه عنها إلى جهة الخلف أو يعطّله عن السلوك يسمّى ذنباً ومعصية. وبقوة الوصول وضعفه تختلف مراتب الطاعات في الطلب والتحتم، فيكون منها الضروري والحاجي والواجب والمندوب، كما أن المعاصي تختلف بحسب البطء والردّ، فيكون منها الكبيرة والصغيرة والمحظور والمكروه. فالذنب عبارة عما يرد السالك أو يبطئه، كما أن الطاعة عبارة عما يوصل السالك أو يُسرعه، فالرّادُّ حرام أو مكروه، والموصِّل واجب أو مندوب، وما وقف بين حدّي السلوك والردّ مباح، والإنسان فيما بين ذلك ينزل ويقوم ويسفل ويعلو، وكل الآدميين مردود إلى أسفل سافلين، ثم الذين آمنوا وعملوا الصالحات يترقّون فلهم أَجْر غير ممنون. ويسمّى الإنسان عند هذا الاعتبار قلباً لتقلّبه فيما بين النزول والقيام والسفل والعلو. فإذا تقرّر هذا فنقول: للذنب مصدر ينشأ منه وله أثر يتولّد عنه، وله في نفسه معنى ينشأ من مصدره ويتولّد عن أثره فلنتحدّث عن هذه الأمور الثلاثة. أما مصدره فبحسب الإدراك عبارة عن قوى الحسّ والخيال والوهم، وبحسب الفعل عبارة عن دواهي الشهوة والغضب، ويسمّى الإنسان باعتبار هذا المصدر نفساً، كما أن مصدر الطاعة بحسب الإدراك الفكر والعقل، وبحسب الفعل الدين والشرع، ويسمّى الإنسان باعتبار هذا روحاً. وربما يسمّى مصدر الذنب من جهة ترتبه وتوهّم مصلحته وتسهيل مواقعته نفساً مسؤولاً، ومن جهة استحثاثه على مفارقة الذنب وتأمره نفساً أمّارة، كما أن مصدر الطاعة يسمّى من جهة العتب على الذنب ومنابذة الطاعة نفساً لوّامة؛ ومن جهة استكانته لإشارة العقل والدين حتى لا يزحزحه تسئيل مسؤولة أو تأمير أمّارة نفساً مطمئنّة.

فتلخّص من هذا أن مصدر الذنب هو النفس، وأن مصدر الطاعة هو

الروح كما ذكرته بالمصطلح الأول. وأمّا معناه فعبارة عن تصرّف النفس فيما يبطىء أو يردّ عن السلوك من الإدراكات الحسّية والخيالات الوهمية ومن الحركات الشهوانية والغضبية، كما أنّ معنى الطاعة عبارة عن تصرّف الروح فيما يوصل ويسرع من الإدراكات العقلية والفكرية والحركات الشرعية والدينية. وأمّا أثره فعبارة عمّا يتكيّف به القلب بسبب التصرفات النفسية ويسمّى راناً وظلمة، قال الله عز وجل: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلّم «إِذَا أَذْنَبَ الْعَبْدُ نُكِتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَة سَوْدَاء فَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتّى يَسْوَدّ الْقَلْبُ فَذَلِكَ الرَّانُ»؛ وقال الله سبحانه وتعالى ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَض فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً﴾. وعند تكيّف القلب بهذا الأثر وتكاثفه يُحرم لذة النظر. قال الله عز وجل: ﴿كَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ﴾ الآية. وأثر الطاعة عبارة عمّا يتكيّف به القلب بسبب التصرّفات الروحية، وتسمّى إيماناً ونوراً وانشراحاً. قال الله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ﴾؛ وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهْ لِلإِسْلاَمِ﴾؛ وقال تعالى ﴿إِلَيْه يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطيّب والْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾، يعني بذلك أن الكلم الطيب يصعد على معارج العوالم حتى ينتهي إلى عالم القلب، والعمل الصالح جمال لذلك، ويريد بالعمل الصالح التصرّف الروحي، والقلب المتصف بهذه الصفة جدير بدخول الجنان، ورؤية الرحْمان. قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَة﴾ أي أحسنوا في العمل حتى تنوّرت قلوبهم فأعطوا الجنة وأكرموا بالرؤية وهي الزيادة، ونضارة الوجه آية عن النظر. قال الله تعالى: ﴿وُجُوه يَوْمَئِذٍ نَاضِرَة إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة﴾، وهي أيضاً دليل على نعم القلب وانشراحه، ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾، فكان تنعّم القلب وانشراحه دليلاً على النضر، وصاحبه جدير بالرؤية وهو المطلوب، رزقنا الله نضارة الوجود يوم تسودّ الوجوه، ولا حرمنا من رؤيته فوق ما نأمُلُه ونرجوه.

ولنختم هذا التمهيد بفصْل نافع في المقصود.

فصْل: لا مرية في تسمية التصرّف النفسي فيما يرُدّ ويُبطىء ذنباً، وهو

معنى الذنب فيما تقدّم، وأثر ذلك المعنى هل يسمّى ذنباً؟ أي لعمري فغير مستنكر لغة وشرعاً تسمية الأثر باسم سببه، بل أقول هو أولى باسم الذنب وأحقّ، إذ هو روح معناه وغايته، وبإزائه يثبت الجزاء، لأن التصرّف النفسي لا يبقى بعد فعله وكسبه، والأثر باق حتى يراه كاسبه يوم القيامة فيجازى عليه، كما يبقى أثر الطاعة فيثاب عليه. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾. ولمّا كان الأثر النّاشىء من المعنى متأخّراً عنه بالذات ضرورة تأخّر الأثر عن سببه، وكلاهما ذنب، انقسم الذنب إلى متقدّم ومتأخّر، ويجوز الا يكون الأثر ذنباً، أعني التسمية، إلاّ أنّه متأخّر عن الذنب.

فإن قلت: وهل يسمّى مصدر الذنب ذنباً؟ فغير مستنكر تسمية الشيء باسم ما ينشأ عنه.

قلت: لما كان التصرف النفسي فيما يبطىء أو يرد من كسب الانسان وسعيه، وكذا أثره، إلاّ أنه في المباشرة في المعنىوباللزوم أو التولد في الأثر، سمي كل ذلك ذنباً. وأما مصدره فمخلوق مع الإنسان في الفطرة الأولى كما ننبه عليه إن شاء الله تعالى، ولأنه قد يكون مصدراً للطاعة ومنتهى لها. ولما كان هذا من شأنه لا ينبغي أن يسمى ذنباً، فلهذين الوجهين لا يسمى مصدر الذنب ذنباً كما يسمى به الأولان. وهذا المصدر وإن لم يكن ذنباً متقدم على الذنب بالطبع. هذا تبيين معنى الذنب بمقدمته وغايته ومصدره وأثره، وبيان متقدمه ومتأخره.

التمهيد الثالث في إيضاح تعلق المغفرة بالذنب، قد سلف في التمهيد الأول أن المغفرة راجعة إلى معنى الستر والتغطية، وغرضنا الآن بيان ستر الذنب وتغطيته فهي مغفرة حاصلة.

اعلم أن ستر الذنب وتغطيته قد يكون بستر أمره، وقد يكون بستر معناه، وقد يكون بستر مصدره، أعني ستر المصدر من حيث ما هو مصدر ذنب لا ستر الحقيقة التي ثبت لها أنها مصدر ذنب. وكل واحد من هذه الثلاثة

قد يكون بطيه عن الإدراك فقط، وقد يكون بطيه عن الإدراك والوجود جميعاً، وكل واحد من مصدر الذنب ومعناه، فمغفرته تستلزم مغفرة ما بعده ولا ينعكس كلياً. هذا إذا كانت المغفرة بمعنى الطّيِّ عن الإدراك والوجود جميعاً، لأن محو المصدر يستلزم ذهاب المعنى والأثر. أما لو أخذت المغفرة بمعنى السلامة عن الإدراك فقط فلا آستلزام، فكم من ذنب خفي عن الإدراك أمره، واتّضح على رؤوس الأشهاد أثره. وإذا كانت المغفرة مقبولة بالتشكيك على مجالها كما سبق تقريره، فأعلى طبقاتها بحسب الستر الطيّ عن الوجود والإدراك جميعاً، وبحسب الذنب مغفرته بأثره ومصدره، وحينئذ يكون الذنب مغفوراً أَتَمَّ غُفران ومن سائر جهاته. والمَلَكُ على هذا النهج أدخل في معنى المغفرة من الآدمي بإطلاق ضرورة وجود النفس في حق الآدَمِّي وهو مصدر ذنب، وتنزيه الملك عن ذلك، لكن نتيجة المغفرة الإلهية قد تكون في بعض الآدميين أشرف وأعلى مما هو للملك على ما نُوضّحه في تمام النعمة إن شاء الله تعالى. ويمكن أن يقال لا يطلق اسم المغفرة والصفة المغفورة مفقودة إلا إذا كان ما يقتضيها، والملك لا نفس له فلا يقتضي الذنب في حقه، فلا يطلق اسم المغفرة ويراد به تنزيه الملك عن الذنب، اللهم إلّا أن يكون ذلك بجهة الاستعارة، وحكم الاتساع في العبارة. ومن أطلق اسم اللزوم عن اللازم فله وجه. وعلى هذا التقرير الأخير فالمغفرة مختصة بالإنسان. ولما كان مصدر الذنب في حق الإنسان قائماً، أعني المصدر من حيث ما هو مصدر ذنب، لا المعنى الحامل له، كان أعلى طبقات المغفرة في حق الإنسان محو الذنب بأثره واستعمال المعنى الحاصل للمصدر ومنشأ للطاعات، وأدْنى طبقاتها ستر الأثر عن الإدراك فقط، وبين الطريقين وسائط، فما قرب من الطبقة الأولى كان شرفه بحسب قربه، وما قرب من المنزلة السالفة كانت منزلته على قدر ذلك.

وتفاوت المؤمنين في درجات المغفرة مرتب على هذا الأسلوب، فليس غفران الذنب للتقي الذي اجتنب ودَرَأ كمغرة المنهمِك في لذاته المنقاد لشهواته، بل إضافة المغفرة وتعلقها بذنب هذا المنهمك مجاز، لأن الذنب

بعدُ ظاهرٌ موجود، إنما غفر أثره. وأضيف الغفران إلى الذنب لأنه لما ذهب أثره كان كَأَنْ لم يكن. وليس كذلك تعلق المغفرة بذنب التقي المذكور لأنه ذنب قدْ ستر عن الإدراك والوجود جميعاً، وستره بذاته لا بستر شيء مضاف إليه، فالمتقي أحرى بالمغفرة. هذا إيضاح تعلق المغفرة بالذنب، وبيان الفصل من تلك التعليقات.

خاتمة تمام المقصود. قد سبق أن أعلى طبقات المغفرة ستر الذنب وطيّه بإذهاب عينه وأثره وتخلية النفس عن سمت مصدره وتحليتها بما تشيع به التصرفات النفسية في سلك التصرفات الروحية، فيكون القلب روحانيّاً من وجهين، وأن ثَمَّ طبقات نازلة عن هذه، فاعلم الآن أن الآية الكريمة تضمنت من الاعتناء بالنبي صلى الله عليه وسلم والاحتفاء بأمره، والتنبيه على علو مكانته ومنصبه، ما يلوح بعضه من كلمات الآية لفظاً وسياقاً للمتأمل الناظر وإفادة من انشراح الصدر وإراحة القلب وذهاب الحزن والغم ومضاعفة الأفراح والمسرات ما يدرك من العلم بسبب نزولها، ولسنا الآن لذكر سبب النزول. وإذا علمت مساق الآية من الاعتناء بالنبي والاحتفال، وعلمت تفاوت ما بين الطبقتين من المغفرة، لا تستريب في أن المغفرة النبوية التي حصل بها الامتنان والاختصاص بمنصب الشفاعة عند إحالة الأنبياء عليهم السلام الشفاعة عليه لأنه عبد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر حسبما ثبت في حديث الشفاعة، هي بمحو الذنب والأثر، وتبرئته صلى الله عليه وسلم عن غائلة النفسْ التي هي له مصدر، وكان الذنب إذ ذاك مطويّاً عن الإدراك والوجود جميعاً، فلا يرتسم به لوح ولا يخطّه قلم. ولعمري ما أجدر هذه المغفرة بأن يمتن بها وتقرر على من أُسدلت عليه ليعلم عظيم قدرها فيستقبلها بالشكر ويستعمله في المحال! كيف وهو خلق فرداني، وصفة قدسية بالحضرة القدسية شأنها البراءة والقدس، بل هي معدن الكمالات، ومنبع السعادات، وقد فُتح منها لمحمد صلى الله عليه وسلم فتح مبين. ولما كانت الحضرة القدسية التي هي مصدَر الكمالات، ومنبع السعادات، في غاية البراءة من العيوب والنقائص، وكانت القبضة المحمدية مستفتحة منها ومقتبسة من

نورها، لا جرم كانت القبضة المحمدية برّئت من العيب والنقص منزهة عن الإثم والذنب، فتكون قريبة من الحضرة الربانية، والمملكة الرحمانية، ويا ليت شعري مَنْ علِم شرف هذه الطبقة من المغفرة ورأى مطابقتها لمقتضى الآية وعَلِمَ فضل النبوءة المحمدية، كيف يرضى بحمل المغفرة مع مساق الآية على ستر الأثر بعد كسب معناه، وبعد إطلال الْمَلَك الكاتب وبعد ارتسام اسمه في اللوح وجري القلم به. فأين هذا الستر والغفران، الذي يحصل به الامتنان! وهل ذلك إلا الدرجة النازلة من درجات الغفران؟! والمنزلة العامة التي يشترك فيها أهل العصيان، وأي شرف واعتناء في الامتنان بالطبقة النازلة والمنزلة العامة؟

ويكون تقرير الآية على هذا النمط من جهاته.

الأولى أن المغفرة متعلقة بما تقدم من الذنب أي عنه، فيكون للمجاورة، والمتقدم على الذنب مصدره الذي هو منشأ وجوده، وربما تأخر عنه وهو الأثر الناشيء عن الذنب. وإذا نصّت الآية على مغفرة المصدر والأثر، وهما المتقدم والمتأخر، كان غفران المعنى الوسط أحق وأولى دلالة عقلية تشبه برهان الحكم عند الاستدلال بذهاب المعنى لذهاب مصدره وبرهان إلا إذا ذهاب المعنى (كذا) لذهاب الأثر.

الثانية: مثل الأولى إلاّ أن ذكر الطرفين من المتقدم والمتأخر إنما كان ليعلم، فكأنّه محو الشيء من عند أطرافه ومن سائر جهاته. واقتصر في الآية على الطرفين كما فعل في متعلقات الايمان من الاقتصار على الإيمان بالله واليوم الآخر ليعمّ جميع الوسائط. وكذا الغُدُوُّ والآصال ليجمع كل الأوقات لإحاطتها بها، فالحذف الأول ينتقل من دلالة القول إلى دليل العقل، وعلى الثانية ليحيط ويعم بذكر الطرفين.

الثالثة أن يكون المغفور ما تقدم الذي هو الذنب ومعناه، وما تأخر عن الذنب وهو الأثر، أو ما تأخر عن الذنب أيضاً الذي هو ذنبٌ بناء على ما سلف في الفصل السابق، فتكون من على هذه الجهة بياناً للذنب المتقدم والمتأخر،

والمقصود بالمغفرة الخليقة في المعنى لأنه صلى الله عليه وسلم مقتداهم ومظهر إرشادهم، وفي حقه هو الأثر لأنه يناطح (كذا) الايمان يغفر الذنب المتقدم والمتأخر تحصيلاً للقصدين، وتكميلاً للغرضين، والله أعلم.

ثم الذي يدل على صحة هذا الذي انتهجناه، واستقامة السبيل الذي سلكناه، مما عدا نسق الآية ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: «**قَالَ رسولُ الله صلّى اللهُ عليه وسلّم مَا مِنْكُم مِنْ أَحَدٍ إلاَّ وُكِّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجِنِّ وَقَرِينُهُ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ قَالُوا وإيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ وإيَّايَ، وَلَكِنْ أَعَانَنِي اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ**»، وفي بعض الروايات زيادة «**فَلاَ يَأْمُرُنِي إلاَّ بِخَيْرٍ**»، أي ان القرين الجنى الذي هو مصدر الذنب لا يستطيع أن يستحثه على مواقعة ذنب.

لا يقال: مصدر الذنب لا يقتصر به على القرين الجني، فكم من ذنب ينبعث عن قوة بهيمية لا مدخل للشيطان فيها، فلئن أسلم القرين الجني فلا يلزم من ذلك إسلام غيره.

لأنا نقول: مصدر الذنب عبارة عن داعي الشهوة حتى يضعف بتضييق محاربه بالجوع كما في الخبر والغضب من الشيطان. ولذا أمر الغضبان بالوضوء، لأن الشيطان من نار والماءُ يـلفئها. فمصدر الذنب مضاف للقرين الشيطاني بإطلاق، وهو في حق النبي لا يستطيع مواقعة الذنب، هـذا وقد زيد في ذلك حتى صار مصدر الذنب منشأً للطاعة، وذلك بوقوفه أولاً على الاستحثاث على مواقعة الذنب وتخليه عنها، وانخراطه ثانياً في سلك القدس حتى صار مشيعاً ومعيناً، وذلك هو معنى **فَأَسْلَمَ** على رواية الفتح، أي استسلم وانقاد وما تكبر واستعصى، ولم يفعل فعل شيطان آدم عليه السلام. وقد تظافرت أخبار نقائه عليه السلام، فإن جبريل أتاه وشق قلبه صغيراً واستخرج منه علقة وقال هذا حَظ الشيطان منك، ثم غسله وملأه حكمة وإيماناً. وفي هذا الخبر ما يحقق ما ذهبنا إليه من مغفرة الذنوب بإطلاق وتبديل داعي الشيـطان بموجب الحكمة. ولما أن ورث (كذا) نفسه عن التصرفات السفلية والمقتضيات القاطعة للسلوك، وصارت مسالمة للروح والنفس المطمئنة، بل

مشيعة لها ومعينة، كان مدده عليه السلام في نيل ذلك الكمال قوياً وعنصره متبحراً، وعظمت لذلك غايتهُ وارتفعت مكانته عن الجنّ الروحاني، والمنتهى المكاني. وأنّي يكون للملك مقامه وقد آقتصر في كماله على طباع روحه؟! ولذا تصدى عليه السلام لاستكثار الطاعة رغبة فيها.

فإن قلت: لمَّا غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر على ما مهدته بقي قلبه المكرم وما يتصل به من النور الروحاني غير مزاحم عنه ولا مردود إلى خلف، فما معنى تكثير الطاعة في حقه؟ بل الجاري على هذا السبيل عدم الطاعة جملة. أما من نفي ونفسه الإمارة تجاذبه وتستحثه على مقاربة الإثم بالطاعة تجري منفعته، وتفكّ عن أسر النفس ربقته. فمن غُفِر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر لا معنى للطاعة في حقه فضلاً عن التكثير منها.

قلت: قد تخيلت بهذا مثل خيال السائل لما قال له صلى الله عليه وسلم وقد ورمت قدماه: «**أَتُكَلَّفُ مِثْلَ هَذَا وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**» أي إذا كان قلبك روحانياً ومن طبعه العلو والاستقرار على عرش الرفعة والصادر عن مثل هذا الكمال مفقود. فلم تكلّف هذه العبادة، وأجابه صلى الله عليه وسلم بأنه **عَبْدٌ شَكُور** أي إني أعطيت كمالاً أزيد من مقتضى طبيعة الروح وأستعين على الوصول إلى ذلك المكان بالمدد الجسماني، وهي مصادر الذنب التي انقادت لاكتساب الطاعات، فلا بد من توصيل تلك المادة إلى غايتها فأكون عبداً شكوراً، لأن الشكور هو الذي يوصّل الأمور إلى غايتها، والشكر هو انسياق الوسائل إلى مقاصدها. وها أنا أضرب لك مثلاً تهتدي به إن شاء الله تعالى: لو أن لك شجرتين إحداهما ذات جنىً، والأخرى شائكة، قد داخلت أغصان الشائكة أغصان المثمرة فكانت لذلك تمنع الجناء أو تبطىء الجاني عن الارتقاء، فإذا قطعت أغصان الشائكة وسلمت أغصان المثمرة عن معاندة الأخرى فقد أنعم عليك بذلك حيث مكنت من جني شجرتك. وإذا لقَّمت أصل الشائكة أيضاً بالمثمرة الطيبة لكنت تعانيها وتخدمها لتوصلها إلى مثل ما عليه الشجرة الطيبة فأَنعِمْ! ولا تلام في ذلك، ولا يَحسن أن يقال لِمَ تكلّف هذه الخدمة والشّوكُ قد قُطع والمثمرة تؤتي

أكلها كل وقت، لأنك إذا تكلفت آنسياق الشجرة الثانية إلى الغاية المقصودة وبعد وصولها وتمت عليك النعمة، فإن صارت الشائكة مثمرة والمجذبة مخصبة وزيد في جناك على الأول، فكنت أفضل نتيجة من ذوي الشجرة الواحدة ولا شوك يعاندهم في جناها. وإذا تحققت هذا المثال فاستبصر فيه في المقصود، واعلم أنه أُنعم على النبي صلى الله عليه وسلم أولاً بمغفرة الذنوب، وهو مسألة القرين وإذهاب حَظ الشيطان، وعلى ذلك دلّ بقوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، ثم تمت تلك النعمة بأن صار القرين الشيطاني خديما معيناً وقد كان معانداً، وعبّر عن ذلك بقوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ﴾. وقد علمت من هذا المثال كيف ازدياد المثال في حق الآدمي والملكُ بعدُ قاصرٌ عنه. وهذا هو الذي كنا وعدنا بذكره عند كلامنا في التمهيد الثالث على أن الملائكة وإن كانوا أدخل في باب الغُفرانِ من الآدميين بإطلاق، فإن المغفرة الإلهِية قد تكون نتيجتها في بعض الآدميين أشرف وأعلى مما هي للمَلَك.

لا يقال: قد كان النبي صلى الله عليه وسلم ممتنعاً من الشهوات بما نص عليه في حديث النساء والطيب، فما معنى هذه المغفرة التي قررتموها، ومصدر الذنب قائم بحالِه في حقه؟

لأنا نقول: ليس منعه صلى الله عليه وسلم من لذات النساء والطيب بناشيءٍ عن مصدر ذنب، كلّا! إنما هو التخفيف الإلهي والقصد الروحاني. ألا ترى كيف عبّر عن ذلك بقوله: «حُبِّبَ إلَيَّ» فأشعر أنَّ غيره هو الذي أوجب عليه ذلك، لأنه من الشهوة المادية التي هي مصدر ذنب. وقد أوضح الشيخ الوالد رحمه الله تعالى ورضي عنه.ما في ذلك من الحكمة الروحانية عند كلامه على هذا الحديث.

فإن قيل: حمل المغفرة على هذا المعنى بعيد من ثلاثة أوجه: الواحدة أن المغفرة متأخرة عن الذنب ومقتضية له، ولذا يقال أذنب فاستغفر. وإذا لم يكن ذنب البته فمِمَّ يقع الغفران؟

والثاني: الذنب المضاف إلى الكاف المكنى بها عن النبي صلى الله

عليه وسلم وإذا لم يكن ذنب فأي شيء يضاف؟

والثالث: تقسيمه إلى متقدم ومتأخر، وذلك مسبـوق بحق الذنب، والمعدوم لا تحقيق له.

قلنا: المغفرة المتأخرة عن الذنب هي مغفرة الأثر فقط، وذلك متأخر عن كسب الذنب ضرورةً، أما مغفرة المعنى التي هي أحق باسم المغفرة كما سلف، فلا يقتضي دعوى وجود ما يقتضي إمكان الذنب وهو المصدر، وقد تقدم ذلك. ويصح إضافة الذنب إلى الكناية باعتبار وجود القرين الجني، وهو مظنته، لا سيّما والذنب صادر من المشاركين في الطبيعة البشرية. ومن هنا قالت الملائكة: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا**﴾الآية، لما رأت من اقتران الإنسان بمصدر الذنب، هذا والإضافة لا تستدعي كمال الملابسة، بل النسبة المتعلقة والتقدم والتأخر من الصفات الإضافية، فتقع على المقدرات كما تقع على المحققات. وقد شرحنا فيما تقدم معنى المتقدم والمتأخر، وبينا الغرض من ذلك بما يُغني عن إعادته، والله أعلم بالصواب. هذا آخر ما أمليناه عن المطلب الأول.

أما المطلب الثاني فالجواب عنه أن تعلم أنَّ الفتح راجع للقضاء الإلهي والحكم الأزلي. والفتحُ: القضاءُ، قال الله تعالى: ﴿**رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ**﴾، أي اقض؛ والفتاح القاضي. وأشار في الآية إلى شرف سابقته صلى الله عليه وسلم، ومن سبق له ذلك التشريف المعظم فجديرٌ أن ينزه عن كسب الذنب ليكون مقتدى الأمة ويطهر قلبه عن أثره فيكون معدن الحكمة، فتكون الآية جمعت بين شرف السابقيه واللاحقية. ولما كانت اللاحقة تابعة للسابقة وآتية على رسمها لا جرم رتّب المغفرة على الفتح بلام التعليل على الوجه الذي شرحْناه. وقد يكون الفتح ضد الغلق، وحينئذ يكون بمعنى الانشراح والظهور. ولما كانت الطبيعة البشرية والنفس الأمارة مظلمة لكثافتها وغلظ مادتها، لا جرم كان النور النبوي والروح القدسي معلقاً عليه عند مقارنتها له، فإذا غُفر للنبي صلى الله عليه وسلم معنى الذنب وأثره ومصدره انبسط النور النبوي واتضح إيضاحاً عظيماً أبان به غيره وأظهره،

فحسن لذلك بأن يعلل ذلك الفتح المبين بمغفرة الذنب على النهج، ومغفرة الذنب على هذا النهج الثاني علة سابقة على الفتح، وعلى الوجه الأول غاية لاحقة، ولا تعين اللام أحد الجهتين؛ فإن العلة الغائية قد توجد باعتبار الوجود العلمي فتكون سابقة فيه، وقد توجد باعتبار الوجود الخارجي فتكون لاحقة للمادة تابعة لها، واللاّم تدخل عليها بالاعتبارين. هذا آخر ما ظهر لي الجواب عن المطلب الثاني. وقد ذكر العلماء فيه وجوهاً غير ما ذكرنا، فمن أرادها طالعها في كتب المفسرين، والله ولي التوفيق والهداية، وصلى الله عليه سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً. انتهى.

ولما وقف عليه أخوه الأكبر أبو محمد عبدالله المتقدم الذكر ـ أعزه الله ـ كتب عليه ما نصه: وقفت وفقكم الله على ما أوردتموه، وفهمت من جوابكم البليغ ما أردتموه، فألفيته مَبنيّاً على قواعد التحقيق والإيقان، مؤدياً للمعنى الصحيح على وجه الإبداع والإتقان، بعد مطالعة كلام المفسرين، ومراجعتي في ذلك أفاضل المتأخرين، فوجدت أكثرَه واهِيَ المعاني، خالياً عن تحقيق المعاقد والمباني. على أن منهم من حاول سبيل التأويل فجدَّ ونهض، ولكن وَنَتْ خُطَى جياده قبل بلوغه أقصى الغرض، فرأيت جوابكم بحمد الله قد شفى الغليل، وابرأ العَليل، وتأيد بالبرهان القاطع والدليل، وأوقف السائل على غرضه الأتم، وسلك في تقدير الجناب النبوي المسلك الأحزم، وتلك شنشنة ورثتها عن أخزم. رقّاكم الله أرفع المراتب والمنازل، وأبقاكم لحل ما استغلق على العلماء من معضلات النوازل، وجعلكم ممّن يَفْهَم ويُفْهِّم، ويعلَمُ ويُعَلِّم، وبلغكم المقصد الأسمْى، وختم عليّ وعليكم بالحسنى، إنه المنعم الوهاب، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آل محمد. وكتب الفقير إلى الله عبدالله بن محمد الحسني لطف الله به.

وألفيت بخطّ الفقيه أبي زيد عبدالرحمان الجاديري ما نصه: كتب صاحبنا الفقيه أبو عبدالله محمد بن عمر بن الفتوح لشيخنا الفقيه أبي عبدالله محمد بن أحمد القيسي يطلب منه جواب شيخنا الشريف الخطيب أبي يحيى عبدالرحمان بن محمد الحسني التلمساني عن مسألة في شرح ابن أبي جمرَة

المُرسي، فكتب إليه القيسي المذكور بما نصه: وقد أطلعت على كتابكم سيدي الشريف أبا يحيى فاستوعب قراءته، وألقى من القول ما تقفون إن شاء الله عليه مرتباً على حسب الفصول التي نبّهتم فيها على ما عرض لكم من الإشكال. قلتم: إنّ مما أشكل عليكم عدم اختيار سيدي الشريف لما صرح به ابن أبي جمرَة في حديث البخاري الذي ذكرتم أن الأتباع يترقون في مقامات الأولياء ما عدا مقامات النبوءة فإنهم لا سبيل لهم إليها، لأن ذلك قد طُوى بساطه وبينتم معنى طي البساط الوارد في كلامه وقلتم إن صح فهم كلامه على أن معنى الطيّ عدم وصول أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إليه لكونه خاتم النبيئين تعيّن قبوله، وما علمنا ضرورة دعت للتعبير عن المعنى الذي فهمتم عنه بذكر الطي إلاّ رفع ما يتوهم أن يكون للأولياء ترقٍّ في مقامات النبوءة، وهذا مما لا يكاد يخطر ببال أحد حتى يحترس منه، فذكر طي بساط النبوءة، بل بساطها منشور يتوارثه العلماء ويأخذه الخلف عن السلف. ألسنا نشاهد الموقت الآتي بمجانة التوقيت يعلم من حضره صنعة تدبيرها وضبط الأوقات بها وتقديرها، فيأخذ الحاضرون عنه علم ما أتاهم به من بيان حكمتها وتـدبير صنعتها، حتى إذا تُوفي قاموا فيمن يليهم بالعمل بها والجري على نهج المعلّم الأول، ثم جرى من بعدهم في الأخذ منهم على نهجهم. ولا يسوغ في مثل هذا أن يقال إن المنجانة لما انقرض الآتي بها طوي بساطها، كيف وهي مأخوذة متداولة؟ وعلى نحو هذا يلوح لنا أن نبوته صلى الله عليه وسلم أخذها عنه أصحابه رضي الله عنهم من أقواله وأفعاله، وبيّن لهم صلى الله عليه وسلم ما جاء به من كتاب وحكمة، ثُمّ لما استأثر الله به إليه قاموا ــ رضي الله عنهم ــ من أقواله وأفعاله في الأمة بعده أحسن قيام، وبينوا للناس ما أخذوا عنه عليه الصلاة والسلام من سنن وأحكام، ثم أخذ عنهم التابعون لهم مثل ما أخذوه، وبينوه للأمة بعدهم وأظهروه. وليس إلاّ ما جاء به صلى الله عليه وسلم ودعا إليه وأمر به وحض عليه، ووقع الإطناب في هذا الفصل قصد التهوير بخلاف ما يقتضيه طي بساط النبوة. ولو تحوشيت تلك العبارة بأنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيئين وأنه لا نبي بعده لكان أولى وأسلم. والأولى الردّ على ابن أبي جمرة في ذكر الطي وعدم مسامحته فيه.

ولا يقال: يَتعيّن قبول ما ذكره وإن صح الحمل عليه كما أشرتم إليه وقلتم إنما ادعى ابن أبي جمرَة أن النبوة مقامات يترقى فيها النبي صلى الله عليه وسلم، واستدللتم على صحة ذلك بما حكاه الإمام أبو القاسم القشيري في رسالته عن أبي علي الدقاق في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم «**إنه لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي**»، وليس شيء من ذلك يردّ سيدي الشريف عن رأيه في عزم الحكم على الأنبياء بالترقي في مقامات النبوءة، لأنه حفظه الله يرى أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم اختصهم الله بنبوءته، واصطفاهم برسالته، كانوا محمولين على أعلى درجات الاصطفاء وأرفع وجوه الاختصاص ترفيعاً لقدرهم، وتعظيماً لشأنهم. ولم يرد في كتاب ولا سنة نص صريح بترقيهم من مقام إلى مقام فيجب اعتقاده والتمسك به.

وقد ذكر الإمام القشيري في الباب الذي أشرتم إليه في معنى الحديث الوارد بالغين على قلبه أن استغفاره طلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة، وقال أيضاً عند تبيينه التلوين والتمكين إنّ العبد ما دام في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يترقى من حال إلى حال، فإذا وصل تمكّن، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، ثم حكى عن الشيخ أبي علي الدقاق أن نبينا محمداً، صلى الله عليه وسلم، صاحب التمكين. وسيدي الشريف حفظه الله يستعظم الإقدام على الأنبياء صلوات الله عليهم بأن ينسب إليهم ترقياً من مقام إلى مقام، ويكل العلم بما خصوا به إلى الله عز وجل.

وقد قال عليه السلام: «**إنّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُم إنّي أبيت يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِين**»، ويميل بما يرد عنه، صلى الله عليه وسلم، من حديث يدل على خلاف ما يليق بمقامه الرفيع إلى التأويل، تنزيهاً لقدره العظيم، وترفيعاً لمقامه الشريف، كما يعدل عن ظاهر ما يرد من الأمور الإلهية مخالفاً لما لا ينبغي نسبته كالمحبة والغضب، والإتيان والنزول والقدوم، فهو، صلى الله عليه وسلم، قد يرد عنه ما يدل أنه بمقام يترقى عنه، وليس على معنى أنه كان له منزلاً ومقاماً، بل على معنى الإشراف على ما دون مقامه في مقامات الولاية نزولاً منه لأمته، فذكر ما يرد من إثبات غين واستغفار تاديباً لهم وتعليماً لكيفيات الترقي،

وتعريفاً بأحوال السير إلى الله تعالى وأمور السلوك، وهو، صلى الله عليه وسلم، باقٍ في مقامه الرفيع محفوظاً عليه على ما خصَّه الله به وأقامه فيه، فقد قال عليه السلام: **إني لَا أَنْسَى ولكنْ أُنَسَّى لأَسن**، فهـذا معنى ما صدر عنه ــ أبقى الله بركته وأدام حياته ونفع به ــ فقفوا على ما تضمنته هذه الورقة وما يعرض لكم، فتفضلوا بصلة الكتب به وموالاته، فَنعمّتْ المشاركة الدينية مشاركتكم، جزاكم الله خيراً، وأعاننا وإياكم على ما فيه رضاه بمنه وكرمه.

[أسماء الله الحسنى وإحصاؤها]

وسئل بعض الأندلسيين عن قوله، صلى الله عليه وسلم، «**إنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وتِسْعِينَ اسْماً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ**»، هل يا حَنَّانُ يا مَنَّان منها أو غير ذلك مما هو زائد على ما في **التحبير** للإمام القشيري؟

فأجاب: لا يسمى الله سبحانه وتعلى إلاّ بما سمى به نفسه أو سماه به نبيه، صلى الله عليه وسلم، في حديث صحيح، ولم يجيء حنّان ولا منّان في شيء، من ذلك. وقد كره مالك رضي الله عنه الدعاء بهما. والسلام على من يقف عليه ورحمة الله تعالى وبركاته.

[الخوض في الحالة الدينية لأبوي النبي، عليه السلام،]

وسئل الإمام الحافظ القاضي أبوبكر بن العربي ــ رحمه الله ــ ما تقول ــ أعزّك الله ــ في رجلين تنازعا الكلام فقال أحدهما إن قريشاً أفضل العرب لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، بعث منهم، وقال الآخر بل قريش وسائر العرب سواء لأنهم كانوا مشركين، ولا فضل لقريش إلاّ من كان منهم مسلماً أو مات على الإسلام، فقال له الرجل: وهل والد النبي صلى الله عليه وسلم مثل أبي جهل؟ فقال هما سواء وأطلق اللعنة على والد النبي صلى الله عليه وسلم، وقال إنها واجبة عليه إذ مات على الشرك، فقال هل جاء بهذا أمر؟، فقال: الأمر يخرج من قوله تعالى: ﴿**إنَّ الذِينَ كَفَروا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ والْمَلَائِكَةِ وَالنَّاس أَجْمَعِينَ**﴾، فبين لنا وجه الصواب في

هذا، وهل يجوز له إطلاق اللعنة عليه وهو إمام المسجد؟ وهل تجوز الصلاة وراءه أم لا؟ مأجوراً مشكوراً إن شاء الله تعالى.

فأجاب رضي الله عنه بأن قال: قرأنا سؤالك عصمنا لله وإياك من الفتنة، وأكرمنا بالعصمة من المحنة. وهذا زمان تنطلق به الدويبة وتبسط فيه الألسنة حتى تتعدى إلى الأنبياء المصطفين الأخيار، ثم إلى المصطفى منهم، صلى الله عليه وسلم، . وقد تضمن سؤالك خمسة معان.

الأول أن قريشاً أفضل العرب والجواب عنه أن قريشاً أفضل العرب والعجم وسائر الآدميين، قال، صلى الله عليه وسلم، «**إنَّ اللَّه اصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ إِسْمَاعِيلَ،ومِنْ وَلَدِ إِسْماعِيلَ بَنِي كِنَانَةَ وَاصْطَفَى مِنْ كِنَانَةَ قُرَيْشاً، واصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِم، وَاصْطَفَاني مِنْ بَنِي هَاشِمٍ**». وقال صلى الله عليه وسلم: «**إنَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَجَعَلَنِي في خَيْرِهَم فِرْقَةً، ثُمَّ جَعَلَهُمْ فِرْقَتَيْنِ فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهِمْ فِرقَةً، ثُمَّ جَعَلَهُم قَبَائِل وَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ قَبِيلَة، ثُمَّ جَعَلَهُم بُيُوتاً فَجَعَلَنِي في خَيْرِهِم بَيْتاً وَخَيْرِهِم بَطْناً**». وقد بينا شرح هذه الأحاديث على التفصيل في شرح الترمذي.

وعن السؤال الثاني أن من كان منهم مسلماً فهو خير ممن كان كافراً، وغيرهم في ذلك سواء، ويفضلونهم في غير ذلك بما يطول تعداده.

وعن السؤال الثالث وهو والد النبي، صلى الله عليه وسلم، وبَخْ بَخْ إلى يوم النفخ، إن لا عن والد النبي، صلى الله عليه وسلم، ملعون على لسان النبي، صلى الله عليه وسلم، إذ قد بلغنا عن ربنا أنه قال: ﴿**إنَّ الذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيا والآخِرَةِ**﴾ الآية، وهو مناقض للتعزيز والتوقير الواجب له، ولا يجوز ذلك مع المسلمين غير النبي، صلى الله عليه وسلم، لما فيه من الإذاية لهم التي هي معصية، فكيف في جانب النبي، صلى الله عليه وسلم، الذي هو كفر! وقد قال الله سبحانه مخبراً عن إبراهيم عليه السلام ﴿**وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُون**﴾ قال النبي، صلى الله عليه وسلم: «إن إبراهيم عليه السلام يلقى أباه وعليه القترة، فيقول يارب وعدتني لاَ تُخْزِنِي

يَوْمَ يبعثون، فيعود والد إبراهيم في صورة ذِيخٍ، وهو المتولد بين الذئب والضبع حتى لا يرى الخلق والد إبراهيم يُحمل إلى النار، فكيف يؤذى النبي أو يجترىء في الشرع بلعن أبيه، والتخصيص بذلك له، وقال النبي، صلى الله عليه وسلم: «أبِي وَأَبُوكَ فِي النَّارِ وأُمِّي وَأُمُّكَ فِي النَّار» بياناً لحكم الله في الدين، وتفريقاً بين المؤمنين والكافرين. وليس لأحد أن يقول ذلك هجيراه في جواره، فلا يجوز ذلك لما فيه من الإذاية والخزاية. ففي رواية: لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ فإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَى ما قَدَّمُوهُ. وفي رواية: لَا تسبُّوا الْأَمْوَاتَ فَتُؤْذُوا الْأحيَاء، وفيه كلام بيناه في شرح الحديث، من معظمه الإذاية التي أشرنا إليها، وفي أبي النبي، صلى الله عليه وسلم، أعظم، وأنتم ترون حنانه، صلى الله عليه وسلم، على عمه أبي طالب واستلطافه به ودعاء الله تعالى في التخفيف عنه، لا يجوز لأحد لعنته لأنها منقصة للنبي، صلى الله عليه وسلم، في عمه فضلاً عن أبيه وأمه.

وعن السؤال الرابع: إنَّ قول الله ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِم لَعْنَةُ اللَّهِ والْمَلاَئِكَهِ والنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ أنه متناول لكل كافر كائن من كان بحال العموم، ويقال على الخصوص فيمن ليست له ذمة ولا يمت بحرمة، كلعن السارق وشارب الخمر على الجملة والعموم، ولا يفعل ذلك على التعيين، ففي صحيح الحديث أَنَ رَجُلاً كَانَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيَ، صَلَّى اللهُ عليه وسلّم، فيؤتى بِهِ إِلَيْهِ كَثِيراً، فَقَال بَعْضُهُم مَا أَكْثَرَ مَا يؤتي بِه أَخْزَاهُ اللَّهُ! فَقالَ النَّبِيُ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم لَا تَكُونُوا أَعْوَاناً للشَّيطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ.

وعن السؤال الخامس: والد النبي، صلى الله عليه وسلم، ليس كأبي جهل وإن كان كافراً، لأن أبا جهل عدوّ مباين لمضايقته على النبي، صلى الله عليه وسلم، ولإذايته له ولأصحابه ولِصدّه عن سبيل الله ولمحاربتـه لِلّه ولرسوله، ووالد النبي، صلى الله عليه وسلم، فما زاد على أن ظلم نفسه، ولا يسوّى بينهما. والكفر درجات، كما أنّ الإسلام درجات، وأعلى درجات الإسلام درجة النبي، صلى الله عليه وسلم، وأسفل درجات الكفر درجة أبي جهل لعنه الله. وأما الواجب على هذا القائل فهو الاستتابة، ويؤدب أدباً وجيعاً

على استطالته وعلى إذايته النبي، صلى الله عليه وسلم وعلى تأويل القرآن بغير علم، ويعزل عن الإمامة عصمنا الله من الفتن بحول الله وقوته، وأسبغ علينا عوارف نعمه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى جميع النبيين، والحمد لله رب العالمين، والسلام.

وتقييد بعقب هذا الجواب بخط الفقيه العارف الضابط أبي عبد الله بن سعيد ما نصه: بَوَّبَ البخاري رحمه الله مَنْ أَحَبَّ أَنْ لاَ يُسَبَّ نَسَبُهْ. حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال، حدثنا عبدة عن أبيه عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: **اسْتَأْذَنَ حَسَّانُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلّم فِي هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ فَكَيْفَ بِنَسَبِي مِنْهُم فَقَالَ حَسَّان لَأَسُلَّنَّكَ مِنْهُمْ كَمَا تُسَلُّ الشَّعَرَةُ مِنَ الْعَجِينِ.**

قلت: وفي هذا دليل على أنه كان يتأذى، صلى الله عليه وسلم، بما يتأذى به البشر، وقد لعن الله من آذى رسوله، فَلاَعِنُ والد النبي صلى الله عليه وسلم ملعون بنص القرآن، ونسأل الله العصمة من الفتن بمنه انتهى.

انظر في الصفح يمنته، قال المحدث القاضي أبومحمد صالح بن عبد الملك الأوسي رحمه الله: لمّا علمت أن شيخي المذكور سُئل عن هذا السؤال وأنه أجاب فيه وحملته عنه وشد عني مع غيره فيما شَذَّ، فلما كان بعد ذلك وجدته وكتبته، وهو حسب ما كنت أعلم من أغراضه ومذاهبه في حماية الشريعة وتنزيه النبوة إلّا أنه اختصر كثيراً، وذلك والله أعلم لما اقتضته الحال عند ذلك مما كان يحسن أن يحتج به زائداً لما احتج به في تحريم إذاية النبي، صلى الله عليه وسلم: **﴿وَمَا كَانَ لَكُم أَنْ تُؤذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مَنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً﴾** ويقول صلى الله عليه وسلم حين أراد علي بن أبي طالب رضي الله نكاح بنت أبي جهل: «**إِنِّي لاَ أُحَرِّمَ حَلاَلاً وَلاَ أُحِلُّ حَرَاماً وإنَّ فَاطِمَةَ بضْعَةٌ مِنِّي يريبني مَا رَابَهَا وَيُؤْذِينِي مَا أَذَاهَا**» فنبه بذلك، صلى الله عليه وسلم، أن إذاية فاطمة حرام، وكذلك من أذاه في أبويه. وقوله لاَ أُحَرِمُ حَلاَلاً إلى آخر الفصل[1] أي حكم الله لا يبدل في الدنيا والآخرة؛ وقوله في ذلك الحديث «**واللَّهِ لاَ تَجْتَمِعُ بِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ**

(1) كذا بالأصل، ولعله «آخر الحديث».

وبِنْتُ سَوُلِ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ أَبَداً»، يعني في نكاح، وكذلك لا يجمع مسلم بين لعنة عدو النبي، صلى الله عليه وسلم، وبين قريبه أبداً. وكان يحسن أيضاً أن يحتج بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، وأبوه أقرب قرابته. والآية عموم لا يخصِّصها شيء في طريق الاشفاق لمن مات منهم كافراً، وفي طريق الثناء والفضل لمن مات مؤمناً، وما روي عنه، صلى الله عليه وسلم، أنه قال في أحد قرابته مثل قوله لعلي، رضي الله عنه، إِنَّ الشَّيْخَ الضَّالَّ أَبَاكَ مَاتَ بِدَارِهِ، سلّمنا أن نقول ذلك عند روايتنا الحديث أو في معنى ذلك، والذي عنده أنه لا يجتمع في اللعنة بين من مات قبل أن يبعث النبي، صلى الله عليه وسلم، وبين من مات بعد بعثته كافراً أو مكذباً. وقد اختلف العلماء فيمن مات ولم تبلغه دعوة على قولين، أحدهما أنه في المشيئة، يشهد له قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نبعث رَسُولاً﴾ وقوله تعالى ﴿لِأُنْذِرَكُم بِهِ﴾ إلى قوله ﴿آلِهَةً أُخْرَى﴾ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُم فِي النَّارِ﴾ إلى قوله ﴿الرَّسُولَا﴾. ولا خلاف أَنَّ شريعة عيسى، عليه السلام، كانت درست ولم يبق منها إلّا يسير في حيز العدم على ما روي عن سليمان وغيره، ووالد النبي، صلى الله عليه وسلم، مات وهو، عليه السلام في بطن أمه، وهذا لا خلاف فيه، والله أعلم. وأبو جهل لعنه الله ممن كذّب وكفر وعاند وحارب وقاتل وآذى ولم تبق غاية من الإذاية إلّا فعلها حتى قتل على ذلك، ولا خلاف فيه أيضاً. وفي الحديث أَنَّهُ رُئِيَ، صلّى اللهُ عليه وسلّم، فِي يَوْمٍ شَدِيدِ الْحَرِّ واقف عَلَى رَضْفٍ مِنْ حِجَارَةٍ هِيَ قَبْرُ أُمِّهِ عَامَّةَ يومِهِ وَهُوَ يَبْكِي بُكَاءَ رَحْمَةٍ، أي تسيل دموعه، ولا محالة أنه كان يدعو لها إشفاقاً وتحنناً. وأما قول شيحي، رضي الله عنه، في ذلك الرجل إنه يعجل في استتابته ويؤدّب أدباً وجيعاً فمعناه أنه يؤدب الآن معجلاً على خرق الإجماع المذكور، وما تضمنه القرآن المقطوع بأصله من تعزيره وتوقيره، اللهم إلّا أن يطلق ذلك مستخفاً بحرمة النبوة ويطلب المناظرة على ذلك ويصمم ألّا يرجع فيقتل كفراً. وأما والد النبي، صلى الله عليه وسلم، فبلغنا عنه أنه كان في اعتقاده ما كان عليه قومه مع أنه كان شريفاً فيهم ذا

حسب يطلب المكارم والأمور التي كان قومه يطلبونها ويعظمونها من إطعام الطعام وصلة الرحم وغير ذلك. وقد روى البزار قال، حدثنا محمد بن عثمان ابن كرامة قال، أخبرنا عبد الله قال، أخبرنا اسرائيل عن عبد الأعلى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رجلاً وقع في أبي العباس كان في الجاهلية، فلطمه العباس، فجاء قومه وقالوا والله لنلطمنه كما لطمه حتى أخذوا السلاح أو حتى لبسوا السلاح، فلبغ رسول، الله صلى الله عليه وسلم، ذلك فصعد المنبر ثم قال: «**أَيُّهَا النَّاسُ أَيُّ أَهْلِ الْأَرْضِ تَعَلَمُونَهُ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ قَالُوا أَنْتَ قَالَ فَإِنَ العَبَّاسَ مِنِّي وأَنَا مِنْه لَا تَسُبُّوا مَوْتَانَا فَتُؤْذُوا أَحْيَائَنَا فَجَاءَ الْقَوْمُ فَقَالوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِكَ فَاسْتَغْفِرْ لَنَا**» فهذا الحديث قد أفصح فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالحجة القاطعة، وهذا بين فيما أردناه وانتحيناه من هذا الجمع.

قال البزار: لا نعلم من روى هذا الحديث عن النبي، صلى الله عليه وسلم، إلّا من هذا الوجه وبهذا الاسناد، وإسناده حسن. وعبد الأعلى رجل مشهور من أهل الكوفة، ومن قبله ومن بعده ثقات. وأما قول النبي، صلى الله عليه وسلم، «**وأبوك في النار**» فإنما قال ذلك لرجل سأله من أصحابه عن أبيه فقال له ذلك تسلية وأدباً معه، لكن بيّن، صلى الله عليه وسلم، بذلك حكم الله فيهما، لأن الخبر منه لا يصح أن يقع على خلاف مخبره، والله الموفق للصواب، لا رب غيره، ولا خير إلّا خيره. انتهى.

سؤالات من التفسير وغيره

[أسئلة ابن العشاب التسعة والعشرون، وأجوبة ابن البقال عنها]

سأل عنها الفقيه أبوزيد بن العشاب رحمه الله تعالى الفقيه العلامة أباعبد الله بن البقال رحمه الله تعالى نقلتها من خط الفقيه الأعرف الأستاذ أبي الحسن علي بن محمد بن بري، نصها:

الحمد لله حق حمده، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه وعبده. أما بعد، فحقق الله آمال سيدنا الفقيه الأجل العالم القدوة أبي عبد الله بن الشيخ الأجل الأكمل أبي عبد الله، فإن المتعلق بأذيالكم عبد الرحمان بن محمد بن أحمد راغب أن تجيبوه عن مسائل طالما غدا فيها مفكراً فلم يفتح له فيها بجواب، فعساك يا سيدي تتطول عليّ بالجواب عنها، والفحص عن مشاكلاتها والبيان لكل فصل منها، والله المعين وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل.

أولها أن القارىء إذا قرأ آية فيها دعاء يمكن أن يخص به نفسه كقوله تعالى: ﴿الذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وكَفِّرْ عَنَّا سيِئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ﴾ الآية، هل له أن يختص بهذا الدعاء ويردّ ضمائره إليه؟ أم ليس له ذلك بل يقرؤها مسترسلاً ينوي من أخبر عنه بذلك كسائر الآيات مما ليس فيها دعاء. وسبب هذا الإشكال قراءة فاتحة الكتاب والحديث المشهور فيها المصرح بالإباحة في ردّ ضمائر ﴿اهْدِنَا الصِّرَاط المُسْتَقِيمَ﴾ واتفاق الأمة على قول آمين بعدها، مع أن بعض المفسرين يضمرون القول إما في أول السورة وإما عند قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. ومثله أيضاً تعوّذه صلى الله عليه وسلم

بالمعوذتين مع القول المذكور في أولهما. والظاهر منها رد الضمائر إليه حين قراءتهما، ولم يأت أنه أسقط القول من أولهما وابتدأ بما بعده. ولا فرق بين الإخبار عن قول بالدعاء وبين الأمر له، صلى الله عليه وسلم، بالدعاء، والكل محكيّ بالقول. هذا مرجح إباحة ذلك حسبما ظهر لي. والمرجح بمنعه من ظاهره حديث مسلم عن حذيفة قال: **صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَافْتَتَحَ الْبَقَرَةَ ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرانَ فقرأها يقرأ مُسترسِلاً إذَا مرَّ بآيةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وإِذَا مَرَّ بِسُؤَالٍ سَأَلَ، وإِذَا مَرَ بِتَعَوُّذٍ تَعَوَّذَ** الحديث. وأيضاً فإن القول إنما يكون لحكاية اللفظ، وقد يكون لحكاية المعنى، ثم قد يؤخذ بمعنى الظن. فإذا ثبت هذا فإنه لا يصح أن تقول لعبدك قل اضرب زيداً تريد بقولك اضرب زيداً مُرْهُ بالضرب، لأنه لا معنى لقولك قل ولا فائدة: فهذا مما يدل على عدم جوازه لأنه كلام صحيح، وردّ الدعاء إلى نفسه يرد الآية إلى ما لا يصح. فبيّن لي هذا، أنجح الله سعيك ونفعك ونفع بك.

وثانيهما قوله تعالى **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾** ولا شك أن الآية فيمن مات على الشرك، ووجدنا من كفر بالرسول وباليوم الآخر وغير ذلك مما يجب الإيمان به لا يُغفر له، فإن أدخلته في الشرط فبيّن لي كيف يدخل مع إثبات حقيقة الشرك له ولو بوجه، وإنه خصصت به عموم قوله **﴿يَغْفِرُ مَا دُون ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاء﴾**، فكيف يستدل بعموم خصص على المعتزلة، وفي العموم المخصص ما فيه.

وثالثها قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾** والفحش والقبح عند أهل السنة هو المنهيّ عنه شرعاً، فيصير المعنى أنه تعالى لا يأمر بما نهى عنه، فكيف يصنع بالنسخ؟ وقريبٌ منه قوله تعالى **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾** فإنه تعالى أعلمنا أن المحرم هو الفاحش، والفاحش عندنا لا يعرف إلاّ بعد معرفة كونه محرّماً.

ورابعها قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وإِنَّا إِلَيْهِ**

رَاجِعُونَ﴾ هل يدخل في هذا مصيبة من امتحنته سهام الذنوب؟ وأي مصيبة أعظم من مصيبة الذنوب؟ نعوذ بالله منها.

وخامسها قوله تعالى: ﴿لاَ يَطْعَمُهَا إلاَّ مَن نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ على أن الضمير عائد من قوله ﴿نَشَاءُ﴾ هل على القوم؟ أم على الله تعالى؟ أما على القوم فيرد عليه أنهم في جميع ما ادّعوا تحريمه على الله إنما يقولون الله حرمه علينا وما جعل الله الخيرة فيه، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾.

وسادسها قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ﴾ الآية، فقوله تعالى ﴿قُلَ الذَّكَرَيْنَ حَرَّمَ أَمِ الأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأنثيين﴾ إنما هو على جهة نفي ما ادعوه من تحريمهم وتنويعهم فيه ولم يطردوا التحريم في صنف واحد من الأصناف المذكورة في القرآن، فيظهر من الآية أن هذا حجة عليهم، ودليل أن الله تعالى لم يحرم عليهم ما حرَّموا على أنفسهم. فبيّن لنا كيف الدلالة مع أن الله تعالى يفعل ما يشاء، يحلّ ما شاء ويحرّم ما شاء من الصنف الواحد والأصناف.

وسابعها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْه﴾ أخذ العلماء من هذا وشبهه أن الله تعالى عالم بما لا يكون، وذلك أن عودتهم إلى الكفر لو قدرنا رجوعهم إلى الدنيا جائزة بالنظر إلى ذات العودة إلى الكفر، فإذا ثبت جوازها، والجائز أبداً لا تخصصه الإرادة ولا يخصصه العلم، إذ لو خصصه للزم منه نفي الإرادة، وإنما العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، إن كان أراد وجوده تعلق العلم بوجوده، وإن كان أراد ألّا يوجده تعلق العلم بأنه لا يوجد. فإذا ثبت أن الإرادة تعلقت برجوعهم إلى الكفر والإرادة إذا تعلقت بشيء وجب كونه وحصوله، ورجوعهم إلى الكفر متوقف وجوده في الحالة المفروضة على رجوعهم إلى الدنيا، ورجوعهم إلى الدنيا غير مراد فاستحال وقوعه، فاستحال وقوع ما رتب وجوده على وجوده، وقد ثبت وجوب الرجوع إلى الكفر. فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجب الوقوع محال الوقوع من جهة واحدة. ومثل الآية قوله: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً﴾ ومثلهما قوله

تعالى: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لاَ يَخْرُجُونَ مَعَهُم وَلَئِنْ قُوتلوا لاَ يَنْصُـرُونَهُم وَلَئِن نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الاَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ﴾. ومثله جاء في أولاد المشركين الله أعلم بما كانوا فاعلين، فحقق لي هذا كله نفع الله بك.

وثامنها أن العالم قد كان يصح وجوده قبل الوقت الذي وجد فيه، ولا شك أن بين وجود العالم وبين الأزل تقدير أزمنة لا نهاية لها وإن لم يكن زمان، فهل صحة وجود العالم في كل تقدير زمن ثابتة أو لا؟ فالأول يلزم عليه قدم ما ثبت حدوثه، والثاني تحكم على العقل، إذ كل تقدير زمان يمكن أن يوجد في هذا فالذي قبله مثله ولا بد.

وتاسعها قوله تعالى ﴿ذَلِكُمُ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ ثبت أن قَسَطَ. بمعنى جَـارَ، وأَقْسَطَ بمعنى عدل. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ وقال ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبا﴾. وأفعل لا تبنى إلّا من فعل ثلاثي، والثلاثي هنا ليس بمعناه. وكذا قوله ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطَ﴾ مصدر ثلاثي، والثلاثي هنا ليس بمعناه.

وعاشرها قوله تعالى حكاية عن الهدهد: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ وهذا المعنى لا ينطق به إلّا ذو عقل سديد عالم بالله وصفاته، مع ما يعلم من إنكار الأصوليين على من يزعم أنها تعقل. ولقد مرّ بي عن بعضهم أنه يقول إن الله أنطقها لسليمان وأفهمه كلامها. وأما هي فلا تعقل ولا قصدت إلى ما نطقت به، لكن يَرِدُ على هذا قول سليمان ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾، وقول الهدهد ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾.

الحادي عشر: قـوله تعـالى: ﴿وُجُوهٌ يَـوْمَئِذٍ نَـاضِرَةٌ﴾ استـدل بها المحققون على وقوع الرؤية بعد تقرير جوازها سمعاً من سؤال موسى وعقلاً. ورأيت لبعضهم أن الآية ليست نصاً قاطعاً لا تحتمل التأويل، بل هي ظاهرة جلية، لكن يبقى على هذا قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾، فقوله ﴿باسرة﴾ مقابل ﴿نَاضِرَة﴾، وقوله ﴿تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرة﴾ الظاهر أنه مقابل لقوله ﴿إلى رَبِّهَا نَاظِرة﴾ لأن ما جاء من وصف المؤمنين والكفار في القرآن فإنما يأتي حكاية حال واحدة، إما بعد الاستقرار في الجنة

والاستقرار في النار، وإما قبل ذلك. وهذه الآية إذا حملت على النظر إلى وجهه الكريم تكون حال المؤمنين الموصوفة وهم في الجنة وحال الكفار الموصوفة قبل حلولهم النار، نعوذ بالله منها، لقوله تعالى ﴿تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾.

الثاني عشر: قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَولُ الْمَؤمِنينَ﴾، ما الحكمة في قوله ﴿وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤمِنينَ؟﴾.

الثالث عشر: ما تقول فيمن ادعى علم الساعة من فواتح السور مع قولـه عليه السلام لجبريل عليه السلام حين سأله عن الساعة ما المسؤولُ عَنْها بِأعْلَم مِنَ السَّائِل؟ فهذا يدعى علم ما لم يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم.

الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿وهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ في سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ وقد جاء أن الستة الأيام أولها يوم الأحد، والأيام عندنا إنما هي معروفة بطلوع الشمس وغروبها، ولا شمس إذ ذاك ولا قمر ويشتدّ الإشكال فيه على من قال: اليوم من ألف سنة.

الخامس عشر: ما وجه إطلاق الذات في كلام الأصوليين فإذا هي هذه اللطيفة في لسان العرب، وقول أبي محمد رحمه الله: ولا يتفكّرون في ماهية ذاته، ولا شك أن مراده ما يريد الأصوليّون بالذات، فهل هذا الإطلاق محلّ الإجماع على المنع لأن اللفظ موهم وهو لم يرد؟

السادس عشر قوله تعالى: ﴿فَظَلْتُم تَفَكَّهُونَ إِنَّا لمُغْرَمُونَ﴾، ما معنى تَفَكَّهون؟ وهل يعمل تفَكَّهُون في قوله إنَّا لَمُغْرَمُون على أن يشرب تَفَكَّهون معنى القول، كقوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ يُولُونَ مِن نِّسائِهِمْ﴾ إذا أخذ منهم الامتناع باليمين.

السابع عشر: ما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾؟ ما معنى اللطيف ها هنا؟ ولِمَ عُدِّيَ باللام؟ وهل هو دليل على المعتزلة في أن الله تعالى خالق كل شيءٍ من أفعال العباد وغيرهم؟

الثامن عشر: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي﴾، ما معنى الكلمات؟ فإن كانت المعلومات فَلِمَ أطلق عليها كلمات؟ وهل تقول إن الله تعالى متكلم بجميع معلوماته وإن كانت غير متناهية؟

التاسع عشر: قوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾، ما الحكمة في أنه صلى الله عليه وسلم لم يحكم عليه بأنه ليس بإله إلا بعد الأفول؟ وهل يدل هذا على أن الأرض ليست كرة على ما يقوله المنجمون؟ ولقد نقل أبو محمد بن عطية في قوله تعالى: ﴿والقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا﴾ عن الحسن أن القمر يتلو الشمس لأن ضوءه منها.

الموفي عشرون قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُم أَو لَا تَسْتَغْفِر لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِر لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾، ما معنى سبعين مرة ها هنا؟ فإن كانت غير مقصودة لعينها وإنما المراد أن الله لا يغفر لهم وإن استغفرت لهم المرار ذوات العدد، فكيف يصنع بقوله صلى الله عليه وسلم «لَأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِين»، فالظاهر من هذا أن السبعين مقصودة لعينها.

الحادي والعشرون: قوله تعالى حكاية عن لوط: ﴿أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾، هذه همزة الاستفهام خرجت على بابها ودخلت على النفي وبقي ما دخلت عليه منفياً، فما وجهه؟

الثاني والعشرون: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾، إن كانت التوبة مقطوعاً بقبولها؟ على قول، فالظاهر من حال هؤلاء الثلاثة رضي الله عنهم استيفاء شروط التوبة، بل الظاهر أن عندهم زيادة حزن وتأسف وندم، فما الحكمة أن نفي ما نفوا لم تنزل توبتهم. وانظر هل قبلت قبل ذلك أم لا؟ وما حقيقة﴿تَابَ عَلَيْهِم﴾لغةً ومعنى؟ولم جعل توبة الله عليهم سبباً لتوبتهم وقد كانوا تائبين قبل نزول الآية والله أعلم؟ فحقق لي هذا حقّق الله لك آمالك الصالحات السنية.

الثالث والعشرون: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُه الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، ما معنى قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصار﴾؟ وما معنى الأبصار في

يُدرِكُ الأَبْصار؟ وهل هي المذكورة أولاً؟ فإن كانت هي فلم كررت دون ضميرها؟ وما خصوصية الأبصار بإدراكه تعالى وهو مدرك لجميع الأشياء؟ وكيف استدل بها على إثبات الرؤية؟ وقد رأيت لبعضهم أن وجه الاستدلال منها هو النفي في قوله تعالى **﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصار﴾**، قال لأنه لا ينفى إلا ما يصح ويجوز، ويرد على هذا **﴿لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَدْ﴾**.

الرابع والعشرون: قوله تعالى: **﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ معَهُ مِن إلاهٍ إذاً لَذَهبَ كُلُّ إلهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهم عَلَى بَعْضٍ﴾** هل في الآية نفسها إبطال أن يتخذ الله ولداً أم لا؟

الخامس والعشرون: قوله تعالى: **﴿إن امَّهَتُهُمُ إلاَّ الَّي وَلَدْنَهُمْ﴾**، وذلك أن قول الرجل لامرأته طلَّقتك إذا أراد إنشاء الطلاق مما لا يحتمل الصدق والكذب كالأمر، والظهار مثله لأنه كان طلاق الجاهلية المراد به الإنشاء، فهل يصح أن يقال له ما طلقتها مع صحة الإنشاء وتسليمه؟ ولم أيضاً قال تعالى: **﴿مَا هُنَّ أُمَّهاتِهِم إن أَمَّهَاتُهُم إلاَّ الَّي وَلَدْنَهُم﴾** وهم لم يريدوا بقولهم أنت عليّ كظهر أمي أنها أمه، وإنما المراد التشبيه في الحرمة فما الحكمة في أن ردَّ عليهم بما يردّ على من قال لامرأته أمّي حقيقة؟

السادس والعشرون: قوله تعالى: **﴿إذ يُرِيكَهم اللهُ في مَنَامِكَ قَلِيلاً﴾**[1] إن كانت هذه رؤيا للنبي صلى الله عليه وسلم فهي في نفسها إما أن تدل على أنهم قليل، ويدل على هذا أن رؤيا النبيئين وحيٌ لا شكَّ فيه؛ وإن كانت في نفسها لا تدل على القلة إلا أنه صلى الله عليه وسلم تأولها على القلة، فيرد عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم يستحيل أن يحمل الوحي على خلاف ما هو به لعصمته عن ذلك. والقول بأن المنام المراد به العين فيه ضعف فيما يظهر لأجل العبارة بالمنام، فما معنى الآية؟

---

(1)أتى في المطبوعة الحجرية هنا بالآية الآتية في السؤال (27)، وكررها في الموضعين، مع أن تقرير السائل يدلّ على أنه يتحدث في السؤال (26) عن الآية (34) من المائدة، وفي السؤال (27) عن الآية (44) من نفس السورة.

السابع والعشرون: قوله تعالى: ﴿وإذْ يُرِيكُمُوهُمْ إذ الْتَقَيْتُم فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً ويُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهم﴾، ما الحكمة في أن جاء الأول بعبارة وجاء الثاني بعبارة أخرى؟ وما الحكمة في تخصيص أحد المعاني بالعبارة الواردة فيه؟ وبيّن أيضاً كيف هذا ونحن نقطع بما رأيناه ولا نشك فيه ولا يدخلنا تردد، فإذا صح هذا فلا يمكن القطع إذا رأينا شيئاً أنه ما رأيناه.

الثامن والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾، قال المفسرون الآية نزلت في قوم كانوا يسافرون ويخرجون بلا زاد ويقولون نتكل فيتكففون الناس في الطريق فنزلت الآية، فإذا صحَّ هذا فيكون قوله تَزَوَّدُوا أمراً بالزاد المطعوم، فعلى ما يرجع قوله ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾؟ وجاء هذا على جهة الحض على ما أمر به أوّلاً، والمأمور به أولاً على ما تقدم إنما هو الزاد، فكيف يكون الحضُّ عليه بقوله، ﴿فإنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ ألا ترى أنك لا تقول اغْزُوا لقتل المشركين فإن جهاد النفس أفضل الجهاد، وتصدق فإن الصلاة أساس الدين. فبين لي هذا، نوَّر الله قلبك بنور حكمته وعلمه.

التاسع والعشرون: قوله تعالى: ﴿أتأمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾، لا يمكن أن يكون الإنكار على كل واحد منهما بانفراده لأنه يؤدي إلى النهي عن الأمر بالمعروف، وإذا كان الإنكار على الجمع بينهما لزم النصب، فما وجه رفع ﴿تَنْسَوْنَ﴾؟ انتهت الأسئلة.

قال ابن بري ونقلتها من خط السائل رحمه الله تتلوها الأجوبة إن شاء الله.

قال الشيخ العلامة المحقق أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي شهر بابن البقال، مجيباً عن الأسئلة المذكورة بما نصه: الحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد خاتم النبيئين، وعلى آله الأكرمين الطاهرين، وصحابته أنصارهم والمهاجرين، وعلى التابعين بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد، فإنك سألتني ــ سدَّد الله سؤالك، وأنجح في الصالحات أقوالك وأفعالك ــ عن المسائل التي طال فيها تدبرك، وتوالى عندها ترددك وتفكرك، فلم يتضح لك مشكلها، ولم

ينفتح حتى الآن مقفلها، فلم أجد بداً من إسعاف مطلبك، وقضاء مأربك، فقلت على أن الخاطر شعاع، والباع غير وساع.

أما السؤال الأول فجوابه، والله أعلم، يتنزل أن عود الضمير على القارىء مختلف بحسب السياق، فأما ما كان منه واقعاً حكاية بعد القول كقوله تعالى: ﴿الذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمنَّا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وكَفِّر عَنَّا، وقَالُوا سَمِعْنَا وأَطِعْنَا غُفْرانَكَ رَبَّنَا، وقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ﴾، إلى غير ذلك مما سيق في معرض الحكاية بعد القول، فلا يصح رد ضمائره إلى القارىء ضرورة أن ذلك يردّ نظم السياق وينافيه. نعم لو اقتطع القارىء المقول وقال مثلاً: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لنا ذُنُوبنا وإِسْرَافنا في أَمْرِنا، سَمِعْنَا وأَطَعْنَا غُفرانُكَ رَبَّنا، أَعُوذُ بكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطين﴾، ونوى إعادة الضمائر على نفسه إما على العموم في نحو﴿رَبَّنا اغْفِرْ لنا﴾ وإما على الخصوص في نحو﴿أَعُوذُ بِكَ﴾، لاحتمل أن يقال إن ذلك ليس من التلاوة لتغيّر مدلول الضمير، إذ مقتضاه في جميع الآية ليس هذا ما نواه القارىء الآن، وهذا هو الظاهر ببادي الرأي. ويحتمل أن يقال إنه من التلاوة، وإن تخصيص الضمير فيه ليس بالذي يخرجه عنها، وهذا لأن المحكي في الآي المذكورة ونظائرها كالكلي بالنسبة إلى أفراده؛ فكما أن إطلاق الكلي مراداً به بعض أفراده لا ينافي مدلوله، فكذلك هنا والله أعلم. ويدل على ما قلناه استدلالهم على أن مس غير المتطهر للكتاب وفيه الآية ونحوها، ولكتب التفاسير وفيها الآي مغتفر، لحديث هرقل الطويل، وفيه: «وإنْ تَوَلَّيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ الأَريسِّين يا أَهْلَ الكِتَابِ تَعالَوا إلى كَلَمةٍ» الآية ووجه الدليل من ذلك أنّ هذه الآية في التلاوة مستفتحة بقُلْ، وهي في الحديث مقتطعة منها ومخصوصة ببعض ما تتناوله وهو هرقل وأتباعه، وهم بعض من تناولتهم الآية من أهل الكتاب، ومع ذلك فقد حكموا بأنها بعض التلاوة واستدلوا بها على ما قلناه. ونجد الفقهاء يقولون في نحو قول المصلي ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ﴾ لا يقصد بذلك غير التفهيم أن ذلك لا يضرّه، قاله ابن حبيب. فانظر كيف جعله من التلاوة مع تغيير مدلول الضمير ولم يجعله كلاماً وإلا بطلت عنده الصلاة. وأما ما وقع من ذلك على غير الحكاية بعد القول فلا

يصرفه عن التلاوة رد الضمائر إلى الخصوص، ويدل عليه حديث «قَسَمْتُ الصَّلاة بَيْنِي وبَيْنَ عَبْدِي»، وهو ظاهر جداً لا غبار عليه. وقول من أضمر القول ضعيف لأنه على خلاف الأصل، وإن سوغناه فعلى أن يكون إضماراً بحسب كل قارىء، وإلا فالحديث المذكور يرده. وما وقع في السؤال من أن الظاهر في المعوذتين عود الضمير إليه عليه السلام عند استفتاحهما بالقول فليس كذلك لما تقدم. نعم إذا اقتطع المحكي فقال مثلاً: ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ﴾﴿أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس﴾، فيتأتي ذلك على حسب ما تقدم وقرَّرناه. وقد كان عليه السلام يقتطع المحكي. ففي حديث مسلم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه «أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلامُ كانَ إذا قَامَ لِلصَّلاةِ قَالَ وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطر السَّموات والأرضَ حَنِيفاً وما أَنَا مِـنَ المُشْـرِكِينَ إنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي ومَحْيَاي ومَمَاتِي لِلهِ رَبِّ العالَمِينَ لاَ شَرِيكَ لَهُ وبِذَلِكَ أُمِرْتُ وأَنَا أَوَّلُ المُسْلِمِينَ» وهذا يؤيد ما قلناه أولاً، لا سيما على مذهب الشافعي الذي يرى أن دعاء الاستفتاح بعد الإحرام بالتكبير. وما وقع في السؤال من الاستدلال بحديث حذيفة فقد لا ينهض لاحتمال أن لا يكون من تسبيحه عليه السلام وتعوذه إنما هو على أنه إذا مرّ بالآية المشتملة على شيء من ذلك خصصها بمزيد تكرار وإعادة وحضور اهتماماً لما اشتملت عليه من ذلك، فيكون تسبيحه وسؤاله مراداً بما ذكرناه من مزيد التكرار والترداد والحضور، أو يكون إنما ما يفعل من ذلك في المواضع المحكية بعد القول وما جرى مجراها، مثل أن يسبح في مثل ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ﴾، ويسأل في نحو ﴿فَاغْفِرْ لَنا ذُنوبَنَا وكَفِّر عَنَّا سَيِّئاتِنَا﴾، ويتعوذ في نحو ﴿وَقِنَا عَذَابَ النَّار﴾، وفي مثل ﴿أُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾. ما وقع في السؤال من تنظير الآي المحكية بعد القول بقول السيد لعبده قل اضرب زيداً يريد بذلك مره بالضرب فليس كذلك، وإنما يناظر بذلك قُل أَتَعوّذ من زيد حتى يكون المأمور به متعلقاً للقول كالتعوذ، وأما الضرب فليس متعلقاً للقول، فمن ثَمّ كانت الإحالة التي ذكرت، ولم يكن للقول في المثال المذكور فائدة. أما المعوذتان فليستا كذلك، إذ المأمور فيهما متعلق القول والله أعلم.

وأما السؤال الثاني فجوابه أن الآية الكريمة وإن لم تتناول ماذكره من الكفر بالرسول عليه السلام وباليوم الآخر فأول المتبادر منها، ولكنها عند المحققين متناولة له قطعاً. وبيانه أن حقيقة الشرك إنما هي أن يجعل مع الله غيره مشاركاً له في أفعاله أو شيء منها، سبحانه وتعالى علواً كبيراً. ولا شك أنه لا نوع من أنواع الكفر إلا وهو شركٌ فعبدة الأوثان مشركون بأوثانهم، والمجوس بنيرانهم، والوثنية بنورهم وظلمتهم، والطبائعيون بطبائعهم، والمنجمون بكواكبهم، والفلاسفة بكلامهم ومقارناتهم، واليهود بتجسيمهم، والنصارى بتمثيليتهم. فالمكذب بالرسول أو شيءٍ مما علم بالضرورة مجيئه به إنما أتى عليه من قبل إشراكه بأحد أنواع الإشراك المذكورة، إذ لو أثبت الفاعل المختار على حسب ما هو عليه الأمر في نفسه لصدَّق بجميع العقائد المترتبة عليه، فإخلاله بفرع من فروع ذلك الأصل إنما جاء من قبل اعتقاد فاسد في الأصل، واعتقاده الفاسد في الأصل إشراك قطعاً ضرورة أن ما أعتقده فاعلاً أو رباً فليس برب على الحقيقة لإخلاله بما يجب أو يجوز أو يستحيل في حقه.

إذا تقرر هذا فالكفر بالرسول أو باليوم الآخر أو غير ذلك ملزمٌ للشرك قطعاً، فحينئذٍ تقول: كلٌّ مكذِّب بالرسول أو باليوم الآخر مما علم من الشريعة ضرورة فهو مثبت مع الله تعالى غيره حسبما قررناه، وكل مثبت مع الله غيره وكل مكذب بالرسول واليوم الآخر مشرك، وكذلك كل ما في معناه، فما من كفر إلا وهو داخل تحت الشرك إما بأصله أو باستلزامه، فيتنجز عليه الخلود في النار بشرط الوفاة عملاً بقوله: ﴿**إِنَّ الله لاَ يَغْفِر أَنْ يُشْرَكَ بِه وَيَغْفِر مَا دونَ ذَلك لِمَنْ يَشاءُ**﴾. وقد تمشت الآية على أصولنا عملاً بعمومها في كلا الطرفين، والحمد لله.

وأما السؤال الثالث فجوابه أن الفحش والفحشاء إنما هو مجاوزة القدر قولاً أو فعلاً. يقال أفحش وفحش إذا قال قولاً فاحشاً أي مجاوزاً للواجب. والفحش والفاحشة هو القبيح من قول أو فعل. والقبيح حسبما تقرر في موضعه يطلق إما عقلاً وإما على ما ينافر الطبع السليم كإيلام البريء والإساءة

إلى المحسن، وإما على ما هو صفة نقص كالجهل والظلم، وأما شرعاً فعلى ما نهى الشرع عنه.

إذا تقرر هذا فنقول: إن المراد بالآية، والله أعلم، أنه سبحانه لا يأمر بما هو مستقبح عند العقل على كلا التفسيرين الأولين، لا سيما وأكثر المفسرين على أن المراد بالفاحشة في الآية ما كانوا يفعلونه من طوافهم بالبيت عراة، ولا ارتياب بأن الطباع السليمة تنفر عن كشف العورة.

فإن قلت: وكيف يتمشى هذا على أصول أهل السنة؟ هذا هو القبح العقلي الذي يقوله المعتزلة.

قلت: ليس الأمر كما ظننت، لأنا نحن والمعتزلة متفقون على أن العقل مدرك لأمور حسنة وأمور قبيحة حسبما قلناه في إدراكه لقبح إيلام البريء والجهل. نعم وعلى أن الأوامر والنواهي الشرعية إنما هي بحسب ما اشتملت عليه المأمورات والمنهيات من المصالح والمفاسد التي بحسبها كان المأمور به حسناً والمنهي عنه قبيحاً عقلاً. ولو أبطلنا الحسن والقبح العقليين لتعطل أكثر الأحكام وبطلت قاعدة القياس واستنباط حكم الأحكام، إلَّا أنَّ فصل القضية بيننا وبين المعتزلة أنهم يقولون إن العقل يحكم بترتب الثواب على فعل الحسن وترتب العقاب علي فعل القبيح، فليس نحكم بترتب ثوابٌ ولا عقاب عليهما، فالعقل عندنا مدرك غير حاكم، وهو عندهم مدركٌ حاكم، فعندنا أنه سبحانه لا يجب عليه شيء، فله أن يرتب الثواب على فعل القبيح والعقاب على فعل الحسن، يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم في خلقه ما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. إلا أن الواقع أنه تعالىٰ رتب الجزاء ثواباً وعقاباً على موافقة العقل تفضلاً منه لا وجوباً عليه. وعلى هذا التقدير فلا يبقى في الآية إشكال، والله تعالى أعلم.

وأما السؤال الرابع فجوابه أن المصيبة وإن كانت بحسب صلاحية مدلولها لكل شيء يرزأ الإنسان نفسانياً كان أو بدنياً أو مالياً، بل الظاهر أنها تطلق في محالها بتشكيك، ولا شك أن المصيبة بالذنوب أعظم المصائب،

لأنها تثمر البعد عن الله عز وجل، وسائر المصائب غيرها: النفسانية والبدنية والمالية ربما كان الأمر فيها بالعكس، فمصيبة الذنوب أحق أن تسمى مصيبة، إلا أن سياق الآية يأبى ذلك، فإنها لا يستقيم حملها على مصيبة الذنوب مع أنها في معرض الذم على القطع، أو للاتباع للصابرين المبشرين، فإنه إنما بشّرهم لصبرهم عند حلول المصيبة بهم، فكيف يستقيم حمل المصيبة على الذنوب، فإنه يكون التقدير حينئذ وبشر الصابرين عند مقارفتهم الذنوب الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون. وأي صبر لمن لم يحبس نفسه عن مقارفة الذنوب مع أنه قد أعطى هواه ما مال إليه واشتهاه، على أني أقول بعد هذا إنه لا يبعد كل البعد تناول الآية لذلك، ويكون الصبر المذكور إنما هو حبس النفس عن الاسترسال وكفُّها عن الإصرار على الذنوب، فتكون الآية في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذِينَ اتَّقوا إذا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّروا فإِذَا هُم مُبْصِرُون وإخوانُهُمْ يُمِدُّونهم فِي الغَيِّ ثُمَّ لا يُقْصِرُونَ﴾، ولكن الأولى أظهر والله أعلم.

وأما السؤال الخامس فجوابه أن الظاهر عود الضمير على المشركين، وهو ظاهر كلام المفسرين فقد روي أنهم كانوا إذا عينوا شيئاً من حرثهم وأنعامهم لألهتهم قالوا ﴿لَا يَطْعَمُها إلَّا مَنْ نَشَاء﴾ يعنون بذلك خدمة الأوثان والرجال دون النساء. وما وقع في السؤال من رد هذا الوجه فإن جميع ما ادَّعوا تحريمه إنما ينسبونه إلى الله تعالى، فليس في هذا الوجه ما ينافيه، فإن دعواهم أنها حجر لا يطعمها إلا من يشاؤون حكمٌ ينسبونه إلى الله تعالى، بدليل قوله ﴿ بِزَعمِهم ﴾وقوله﴿افْتِراءً عليه﴾، وذلك أن افتراء على الأصح مصدر مؤكد لما اقتضاه الكلام الأول المتقدم كقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ ومَن أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغة﴾، وصنع الله وخلقه، وقولهم الله أكبر دعوة الحق، وجهة الافترائية نسبتهم جميع تلك الأحكام المذكورة إلى الله تعالى، وفي عوده على الله سبحانه بعد من حيث إنه يكون التقدير: وقالوا بزعمهم هذه أنعام وحرث محرمة لا يطعمها إلا من يشاء الله أن يطعمها أو من يشاء أن يحلها فينتج عن ذلك أن الإطعام والحل متوقفان على مشيئة لم تقع بعد، اللهم إلا أن يتجوز

بنشاء فيحمل على المضيِّ ويكون المعنى إلا من شاءَ اللهُ أن يطعمها أو يحلها له. وهم الذين قصروا أكل ذلك عليهم، وهذا متكلف جداً ويكون المعنى إلا من يشاء الله أن يخلق عندنا إطعامه إياها. وما أبعد أن يحمل كلام مشرك على هذا التأويل الذي لا يليق إلا بمتغلغل في بحر التوحيد! والله تعالى أعلم.

أما السؤال السادس فجوابه أن الآية جاءت مبينة لافترائهم ومبكتة لهم، وذلك أنهم لما كانوا مضطربين في التحريم، فتارة يحرمون الذكور وتارة يحرمون الإناث وتارة ما اشتملت عليه الإناث ذكوراً كانت أم إناثاً، آذنَ حالهم بتحير من حيث إنهم لم يستقروا على أمر واحد، فطلبوا بالمحرم من الأصناف الثلاثة ما هو استعجازاً لهم وإظهاراً لأنهم إنما حرموه عن مجرد هوى وشهوات مضطربة، ولو كان ذلك من عند الله تعالى لما وجد فيه هذا الاختلاف الكثير، ولكان مستقراً على أمر واحد لا اضطراب فيه. ثم أكد الأمر في تبكيتهم بأن أمره عليه السلام أن يطالبهم بالبرهان، والأنبياء على علم، وأن يوبخهم بقوله: **﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَذا﴾**، أي كنتم حاضرين عند الوصية. ثم لما ظهر افتراؤهم وعجزهم عن الجواب فرعهم بقوله: **﴿فَمَنَ اظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً﴾**، الآية، والله أعلم.

وأما السؤال السابع فجوابه أن الآية وما في معناها تحتمل وجوهاً من التأويل:

أحدها أن يكون السياق في ذلك على حسب المتعارف عند التخاطب، وذلك أن السيد مثلاً إذا رقّى عبده إلى منزلة واستحفظه فيها أمانة ثم اطلع منه في المنزلة والأمانة على خيانة لا تصدر إلا عن لؤم طبع وخبث سريرة، واستكشف حاله في ذلك استكشافاً صار غائب أحواله كشاهدها، ونائيها كحاضرها، فأوجب ذلك أن حطه عن منزلته، وعزله عن أمانته، مقسماً على ذلك قسماً لا مثنوية فيه، فحضر العبد بين يديه معترفاً بذنبه متندِّماً على

ما صدر منه مظهراً من ذلك أقصى ما يمكنه طالباً من سيّده أن يرده إلى منزلته ويعيده إلى أمانته، فقال له سيده: لا أفعل ذلك لأني أعلم أنك لورددت إلى منزلتك لرجعت في الخيانة إلى ما توجبه طباعك وتقتضيه جبلّتك. فإذا قال السيد هذا معتمداً على ما استكشفه من حال العبد كان جارياً على عرف التخاطب، ولم يحسن أن يقال للسيد كيف تحكم عليه بصحة العود إلى خيانته والعود إلى الخيانة إنما يكون بعد الرجوع إلي المنزلة التي كان فيها، وأنت قد أقسمت على ذلك قسماً لا مثنوية فيه، بل كان ذلك جارياً على المتعاهد في الخطاب. إذا تقرر هذا فنقول: إن الآية الكريمة جارية على هذا الأسلوب من الكلام، أي هم بحسب ما جبلوا عليه من الكفر بحيث تقول فيهم عند مشاهدة حالهم ما تقولونه في تخاطبكم عند جريان مثله: ﴿لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾ وهذه الطريقة تحلّ مشكلات كثيرة من القرآن من التمني والترجي والابتلاء ونحوها.

وثانيها: أن هؤلاء لما سبقت فيهم السابقة القضائية وكانوا من قبضة النار والعياذ بالله، كانوا بحيث لو اتفق عودهم لما فعلوا إلا ما اقتضته السابقة، وهذا ظاهر جداً.

وثالثها: أن الله سبحانه جبلهم على صفات كفرية لا ينفكون عنها، بحيث إنهم لو ردوا لعادوا بحسب ما جبلوا عليه من الطباع الكفرية. فقد جاء في الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام أنه طبع كافراً. وهذا الوجه عند أهل التحقيق يرجع إلى الذي قبله. بهذه الوجوه الثلاثة أو ببعضها ينحل جميع ما أورد في السؤال وما في معنى ذلك. وما وقع في السؤال من قوله وإن كان أراد لا يوجد تعلق العلم بأنه لايوجد، صوابه وإن لم يرد أن يوجده تعلق العلم بأنه لا يوجد. وإنما قلنا بصواب هذه العبارةِ دون تلك، لأن العدم السابق لا يصح تعلق القـدرة ولا الإرادة به اتفاقاً. نعم الخلاف في العدم اللاحق. وقوله فإذا ثبت أن الإرادة تعلقت برجوعهم ليس بصحيح، فإنه لو تعلقت الإرادة برجوعهم إلى الكفر لرجعوا، ولم تقتض الآية تعلق الإرادة برجوعهم

إلى الكفر. نعم اقتضت أنهم كانوا يرجعون إلى الكفر لورُدُّوا إلى الدنيا، وردهم إلى الدنيا منتفٍ عملاً بالعلم، فينتفي بالضرورة المركب عليها، وهو رجوعهم إلى الكفر في الدنيا. وإذا كان رجوعهم إلى الكفر منتفياً كان تعلق القدرة به منتفياً ضرورة أنه لو تعلقت القدرة به لكان. وإذا انتفى تعلق القدرة به انتفى تعلق الإرادة به، إذ لو تعلقت الإرادة به لتعلقت القدرة به، ولو تعلقت القدرة به لوجد، واللازم منتف فملزومه وملزوم ملزومه منتفٍ.

فإن قيل: وما حظ العلم من هذه الأمور؟

قلنا: هو متعلق بكل واحد منها على ما هو به، فهو متعلق بأنهم لا يردّون إلى الدنيا وأنهم لا يرجعون إلى الكفر في الدنيا، وبأنهم لما كانوا لا يعودون إلى الدنيا فلا يعودون إلى الكفر فيها، فيلزم عدم كفرهم في الدنيا لعدم رجوعهم، وبأنهم لو رُدُّوا إلى الدنيا لرجعوا إلى الكفر فيها، أي بلزوم رجوعهم إلى الكفر لردهم إلى الدنيا بناء على ما قررناه من التأويلات الثلاث. فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع فإنه من مزلات العقلاء، وبما تقرر لديك ما قلناه يتبين لك أن الاستحالة المذكورة في السؤال غير صحيحة، فافهم فهمك الله!

وأما السؤال الثامن فجوابه أن صحة وجود العالم بالنسبة إلى ذاته لا أول لها، فهي ثابتة في كل زمان يعرض لا إلى نهاية قوله يلزم منه قدم ما ثبت حدوثه. قلنا ممنوع، إذ الإمكان بحسب الذات لا ينافي ضرورة الامتناع أو الوجوب بحسب الغير، وإلا لزم اجتماع الضدين. وهذا لأن الجسم يصح عليه الحركة والسكون بالنسبة إلى ذاته، والموجود له إنما هو أحدهما فلو كان الإمكان الذاتي ينافي الامتناع العرضي للزم صحة اتصافه بالسكون حال اتصافه بالحركة، وذلك معلوم البطلان بالبديهة. فإذاً إمكان وجود العالم في كل زمان يعرض لا ينافي امتناعه أولاً لعارض، والعارض هنا أن صانع العالم جل وعلا فاعلٌ مختار، وكلّ فاعل مختار ففعله مرتب على قصد وإرادة. وحقيقة القصد والإرادة تخصيص ما لم يكن موجوداً بالإيجاد أو بالضد، فكل

فاعل مختار ففعله مسبوق بعدم، فكل فاعل مختار فعله لا يكون أزلياً ضرورة أنّ الأزل عدم المسبوقية بالغير أو أمر يستلزم ذلك، وما وقع في السؤال من قوله بين وجود العالم وبين الأزل تقدير أزمنة لا نهاية لها ليس بكلام محصل، لأنه يقتضي حصرما لا يتناهى بين حدين هما الأزل ووجود العالم، وذلك محال. وصواب العبارة أن يقول: ووجود العالم مسبوق بأزمنة لا نهاية لها إلى آخر ما قال.

وأما السؤال التاسع فجوابه أن أفعل التفضيلية والتعجبية يصح بناؤهما من أفعل، هذا هو الظاهر من كلام سيبويه، بل يكاد أن يكون نصاً لأنه قال في باب ترجمة هذا باب ما يعمل عمل الفعل ولم يجر مجرى الفعل ولم يتمكن تمكنه: وبناؤه أبداً من فَعَل وفَعِلَ وفَعُلَ وأفْعَل هذا لأنهم لم يريدوا أن يتصرف فجعلوا له (كذا) واحداً، وإن كان بعض النحويين ممن يمنع بناءه من أفعل تأول هذا الموضع تأويلاً يأباه سياق كلامه. وفرّق بعض المتأخرين بين أَفْعَل التي ليست همزتها للتعدية نحو أَصَابَ وأَثْنَى فأجاز بناءه منها، وبين التي همزته للتعدية نحو أَذْهَب وأَخْرَج فلم يجز ذلك، إلّا أن ظاهر كلام الإمام التعميم، والمستند في ذلك السماع. وما وقع في السؤال من أن قوله ﴿وأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ مصدر ثلاثي ليس كذلك، لأن القسط ليس مصدراً وإنما هو اسمٌ كالطِّحْنِ والذِّبْح.

وأما السؤال العاشر فجوابه أن الظاهر أن الله سبحانه لما ملَّك سليمان عليه السلام أجناس الحي الأربعة، وهم الجن والإنس والطير والوحش، خلق للطير والوحش عقولاً ليتم انتظام ذلك الملك العظيم الذي وهب له ويكون ذلك معجزة له، والقدرة صالحة لذلك، إذ هو من الجائزات. وحمل ذلك على نطق حالي غير مقالي تكلُّفٌ يأباه الظاهر بل النص، ولا ضرورة تدعو إليه. هذا مع إطباق المفسرين عليه. وقد جاء من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم من نطق الجمادات وتكليم العجماوات كشكوى البعير والظبية وحنين الجذع وتسليم الحجارة عليه ما يقصم ظهر الملحد، وذلك محمول على أن الله تعالى خلق في عجمائها نطقاً وعلماً، وفي جمادها نطقاً وحياة

وعلماً. وإذا كان العقل يصححه والسمع يرجحه فقد قالت حذام فيجب التصديق والسلام.

وأما السؤال الحادي عشر فجوابه أنّ الآية وإن لم تَنْتَهِ إلى النص الجلي الذي لا يحتمل التأويل، فهي تؤكد أن نؤكد به. وما تتأوله المعتزلة فبعيد جداً عن السياق متكلف في اللسان، وما استشكله في ذلك من حيث إنَّ الظاهر أنَّ يوم نظر المؤمنين هو يومُ بسور أوجه الكافرين من ظنهم أن يفعل بهم الفاقرة، وذلك قبل استقرار كل من الفريقين في داره جنته أو ناره، فيلزمه أحد وجهين، إما النظر المشار إليه في الآية هو النظر الكائن قبل الاستقرار كما هو الظاهر، ويدل عليه حديث أبي هريرة المشهور أنّ ناساً قالوا لِرَسُول الله صلى الله عليه وسلَّم هل نَرَى رَبَّنا يَوْمَ القِيَامَةِ فَقَالَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلّم هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ[1] الحديث بطوله، وفيه: «**فَيَأْتِيهِمُ اللهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبعونَهُ ويُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ فَأَكُونَ أَنَا وأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يَجُوز**» الحديث. وهذا نصّ لا يحتمل التأويل في الرؤية وأنها قبل الاستقرار. وإما أن يكون اليوم المشار إليه هو يوم الآخرة الداخل في ضمنه يوم القيامة فما بعده، وهو نظير يوم الدنيا. ولا شك أن الرؤية وبسور الأوجه واقعان فيه وإن اختلف في خصوصيات زمان ذلك، وعلى هذا فلا تنافر في نظم الآية. ويدلّ على هذا التأويل قوله تعالى: ﴿**كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ العَاجِلَةَ وتَذَرُونَ الآخرة**﴾، ثم قال: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾، ولا شك أن هذا اليوم يوم الآخرة قطعاً والله أعلم.

وأما السؤال الثاني عشر فجوابه أن الرؤية وإن كانت جائزة عقلاً فقد يمكن أن تكون ممنوعة شرعاً، إما باعتبار بعض الأزمان أو في حق بعض الأشخاص. فلما سأل موسى عليه السلام الرؤية بناء على جوازها عقلاً ومنعه

---

(1) روى البخاري في الصحيح هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري، وفيه: «هل تضارُّون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صَحْواً...».

منها في الحال وكان ما كان من صعقته وإفاقته علم سمعاً أنها لا تقع في الدنيا ولم يكن ذلك عنده فقال: سبحانك تبت إليك من إقدامي على سؤال ما لم تقرني عليه وأنا أول المؤمنين، فإن ذلك غير واقع في الدنيا سمعاً، وهذه الأولية ظاهرة، فإن الأنبياء عليهم السلام هم أول من يتلقى الأحكام عن الله تعالى، ثم تتلقى منهم أُممهم والله أعلم.

وأما السؤال الثالث عشر فجوابه أن ظاهر الشريعة من الكتاب والسنة أن الساعة لا يعلمها إلا الله سبحانه، هذا هو ظاهر الحديث من قوله في خمس من الغيب لا يعلمهنّ إلا الله، وظاهر الآية من قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، فهو مما استأثر الله به. ودعوى معرفة ذلك من الحروف الواردة أوائل السور وإن ولِعَ بها قومٌ لا دليل عليها من ظاهر الشريعة. وقد اختلف الناس في مدلول الحروف المذكورة اختلافاً كثيراً، ومن جملة التأويلات حملها على ما توجبه أعدادها في ترتيب **أبي جاد**، ومبلغها بعد إسقاط المتكرر تسعمائة وثلاثة. وهذا وإن لم يكن شافياً بل قريباً مما جاء أنه عليه السلام لا يمكث تحت الأرض ألفاً، فهو مشتمل على دعاوي لا مجال للعقل فيها إلا بتوقيف.

فمنها حمل هذه الأعداد على السنين دون غيرها من عشراتها وكسورها.

ومنها إسقاط متكررها.

ومنها أن تخصيص هذه الأعداد بهذه الحروف بناء على ترتيبها في **أبي جاد** في الاصطلاح، وللحروف ترتيب غير ترتيب **أبي جاد** يوجب اختلاف تلك الأعداد. وبالجملة فلا مجال للحدس والتخمين فيما طريقه النقل والتوقيف والله أعلم.

وأما السؤال الرابع عشر فجوابه أن اليوم اللغوي وإن كان محدوداً بطلوع الشمس إلا أن له مقداراً من امتداد الزمن معقولاً. فيكون المعنى من خلق السموات والأرض في ستة أيام أنه في أزمان ستة، ما بين طرفي كل

واحد منها بعدد هذه الأيام التي تحدونها بطلوع الشمس مثلاً، ويكون الزمان الأول من الستة المحدودة بل السبعة، فيوم الجمعة اسمه يوم الأحد، وكذلك إلى آخرها، وفي الزمان السابع كملت أيام الجمعة وأسماؤها، ثم عاد دون التسمية وهلُمّ جراً، وهو ظاهر لا إشكال فيه، والله أعلم.

وأما السؤال الخامس عشر فجوابه أن ذات منقولة عن ذات بمعنى صاحبة، وهي مؤنثة ذي الذي أصل وضعه أن يتوصّل به إلى الوصف بأسماء الأجناس، فذات الشيء إذاً إنما هي صاحبته وملازمته، فإنّ حقيقة الصحبة هي الملازمة أو أمر تلزمه الملازمة. وألزم الأمور للشيء وأصحبها هي حقيقتُهُ التي تركب منها إن كان مما يصح فيه التركيب، وأينته التي بها هو صح إطلاق الذات على تلك الحقيقة وتلك الأينة بهذا القدر من علاقة، وهذا بالعرف الخاص، ثم تجوَّزوا فاقتطعوه عن الإضافة وعاملوه معاملة الأسماء غير اللازمة الإضافة. وأما الاطلاق فالظاهر فيه المنع لما فيه من التانيث اللفظي، وقد منعوا من إطلاق علاّمة وإن كان للمبالغة لما في لفظه من التانيث، إلاّ أن ذلك لما كان عرفاً خاصاً تسامحوا فيه كما تسامحوا في إطلاق الخقيقة وصانع العالم، وهذه كلها ألفاظ موهمة سوغتها ضرورة الحاجة إلى عبارات تؤدي ما يريدونه من المعانى، وأيضاً فَلِارْتِفاع الابهام عن الخاصة والله أعلم.

وأما السؤال السادس عشر فجوابه أن للمفسرين في ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ أقاويل، قيل تعجبون، وقيل موضوع الكلمة لغة تقول تفكهت من كذا أي تعجبت منه، وقيل تندمون، وقيل تتلاومون، وقيل تفجعون.

أما على الأول فيكون المعنى فظلتم تتعجبون من ذهاب نضارته وتصريح إيقاعه، ولا شك أن هذا التعجب يستلزم تذكرهم خسران ما أنفقوه في حرثهم وحرمانهم ما أمَّلوه من حصول قوام أبدانهم، وذلك يتضمن قولهم ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾ أي ملزمون غرامة أو هالكون، وقولهم ﴿بَلْ نَحْنُ مَحْرومُونَ﴾ أي محارمون محدودون غير مجدودين. وعلى هذا يكون كسر إنّ على تقدير هذا القول المستلزم.

وأما على الثاني فيكون من إطلاق اسم السبب على المسبب، وذلك أن تعجبهم من جعله حكاماً يستلزم تندّمهم على تضييعهم لما أنفقوه، أو على اقترافهم الذنوب التي أوجبت لهم ذلك، وذلك أيضاً يستلزم تذكرهم خسران النفقة وحرمان الثمرة، فيتضمن قولهم ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾ كما تقدم.

وأما على الثالث فيحتمل والله أعلم أن يكون ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ تفعلون من الفاكهة، وهو التحدث بملح الكلام وطرائفه، وهذا يكون على التهكم، أي فتتعاطون بينكم هذه الأقوال متلاومين، وسماها فاكهة تهكماً. وقريبٌ منه قوله تحية بينهم ضَرْب وجيع، وعلى هذا فيكون ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾ متعلقاً بتفكهون.

وأما على الرابع فكالثاني في إطلاق اسم السبب على المسبب. ويحتمل أن يكون ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ تتمتعون بالفاكهة على وجه التهكم أيضاً، أي تجنون هذه الأقاويل عوضاً من الثمرات التي كنتم تجنونها لو تم لكم الحرث والزراعة، فيصير تفكهكم إنما هو بقولكم ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾ وقرىء تَفَكَّنُونَ أي تندمون وتتلهفون، والتّفكُّن التلهُّف والتَّنَدُّم. ولعل تأويل من تأول من المفسرين التفكه بالندم أو بالتفجع إنما هو على هذه القراءة والله أعلم.

وأما السؤال السابع عشر فجوابه أن اللَّطيف إمّا خالق فيكون صفة فعل، أو العالم بخفيات الأمور فيكون صفة ذات، ودخول اللام على ﴿مَا يَشَاءُ﴾ لإشراب لطيف بمعنى فاعل أي فاعل لما يشاء على وجه اللطف تفضلاً منه لا إيجاباً عليه، ويحتمل أن يكون اللّام لام التعليل وتكون ما مصدرية، أي لطيف لأجل إرادته، وذلك أن الفاعل بالارادة شاهد إذا كان عاقلاً فإنما يكون فعله على الوجه الأحكم والطريق الأرفق وعلى قدر تمكنه في العقل والعلم، فيكون فعله في هذا المعنى أتم، ولا معنى للطيف إلّا هذا. وإذا تقرر ذلك شاهداً فهو في الغائب أكمل وأتم، لا أفعل بينهما إلا أنا، وإن كنا نقول بهذا المعنى غائباً فلا نقول ذلك لغرض ولا أنه على جهة الايجاب، بل الباري سبحانه وتعالى منزه عنها وإن كانت أفعاله جارية على وفق الحكمة والصلاح.

فتفطن لهذه المنزلة! ومن هذا يظهر لك دخول اللام وأنها متعلقة بلطيف والله أعلم.

وأما السؤال الثامن عشر فجوابه أن الكلمات محمولة على ظاهرها لا على المعلومات، وذلك أن معلوماته جلّ وعلا لما كانت لا نهاية لها، وكل عالم فمخبر عن معلومه بكلماته لأجل مطابقتها لمعلوماته غير المتناهية غير متناهية والله أعلم.

وأما السؤال التاسع عشر فجوابه أن الكوكب والقمر والشمس المذكورات في الآية وإن كانت لها صفات تدل على حدوثها لكونها في جهة ومحصورة محدودة وأجساماً، فأظهر تلك الصفات في الاستدلال هو أفولها وغيبوبتها لكون ذلك فيها عدماً، والالهُ قديم، والقديم لا ينعدم ولا يتغير. ولما كان الأفول أظهر أنواع التغيير الدالة على الحدوث قالوا الأفول هو في حضرة الامكان. وقد قيل إن قومه كانوا أصحاب نجوم، فاستدل عليهم بما يوافقون عليه، وذلك أن الكوكب عند كونه فوق الأفق في الربع الشرقي، وخصوصاً عند أول طلوعه، قويُّ التأثير ظاهر السلطان ــ على ما يعتقدونه ــ، وعند كونه فوق الأفق في الربع الغربي وخصوصاً عند أفوله كالوالي المعزول، لا جرم استدل على عدم إلاهية تلك الكواكب في الحالة التي يوافقون على ضعفها وعدم تأثيرها فيها، فهذا وجه تخصيص استدلاله بالأفول. وأما الاستدلال بالأفول على عدم الكروية فبعيدٌ جداً، بل ربما استدل به على الكروية. وما ذكر عن الحسن من كون القمر مستفاد النور من الشمس فأمر لا مجال للعقل فيه، فإن ثبت دليل سمعيّ صحيح لا مطعن فيه على ذلك عملنا بمقتضاه، وإلا فهو حيز الامكان. واستدلال الحكماء على مذهبهم في هذا فهو مبني على مقدمات حدسية قد قامت عليها شكوك صعبة، ولم يستدلوا على كون القمر مستفاد الضوء من الشمس من جهة الكروية وإن كان لَهَا في الاستدلال مدخل من جهة مزيد ضوء القمر ونقصه بحسب قربه من الشمس وبعده، وأيضاً فبالكسوفات القمرية، والله أعلم.

وأما السؤال الموفي عشرون فجوابه أن السبعين إنما جيء بها على جهة المبالغة في أنهم لا يغفر لهم، وذلك أن السبعة منتهى التأكيد عند العرب، يدلك على ذلك ألفاظ التأكيد المبوب له، فجعل السبعة عشرات أبلغ وأنهى. وقد جاء أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لمّا نزلت الآية **لأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ**، فنزل الناسخ وهو قوله تعالى: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾، وقيل الناسخ غير ذلك.

وأما السؤال الحادي والعشرون فجوابه أن قلب النفي إلى الايجاب عند دخول همزة التقرير مجاز في التركيب، فهو على خلاف الأصل. فهنالك يحسن السؤال. أما إذا ورد الكلام مُراداً به حقيقة فلا يحسن السؤال، فذلك ما أفادته الآية من النفي. ويبين لك ذلك أن قوم لوط لما جاؤوه يهرعون إليه طَالبين للفحشاء بضيفيه، نادت ألسُنُ حَالهم أنهم ليس منهم رجل رشيد يدعون (كذا) فينهاهم، فاستفهم لوط عليه السلام مقولهم بحسب ما نطقت به ألسن حالهم فقال: ﴿**أَلَيْسَ مِنْكُم رَجُلٌ رَشِيدٌ**﴾ وهذا كما تقول منكراً على من قال لست أفعل معروفاً: ألست تفعل معروفاً؟ على أني أقول إن ردَّ الكلام إلى الايجاب باعتبار مًّا لا يبعدُ هنا، بل هو ظاهر عند أهل التحقيق، فإنّ السياق اقتضى بحسب ما أفادته همزة الانكار أن يكون المعنى لِيَكُنْ مِنْكُم رَجُلٌ رَشِيد يَكُفُّكُمْ عما أنتم مرتكبون له من الفعلة الشنعـاء والله أعلم.

وأما السؤال الثاني والعشرون فجوابه أن التوبة إذا قلنا بوجوب قبولها فليس ذلك عقلاً بل سمعاً، فليس واجباً عليه سبحانه قبول توبة التائب إيجاباً عقلياً، بل ذلك بالسمع عملاً بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ الله هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ**﴾، وبقوله: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ**﴾، ولِما رُوي من قوله عليه السلام: «**التَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا**»، إلى غير ذلك من الأدلة السمعية، فحينئذ لا إشكال في تخلف القبول بعد استيفاء الشروط. وحكمة بقائهم ما بقوا والله أعلم ابتلاؤهم تعظيماً لأجورهم؛ ويحتمل أن القبول كان وقع عند توبتهم وتأخر الاخبار به إلى وقت نزول الآية، وليس هذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن قال بعضهم بجوازه، لأن ذلك خاص بالأحكام.

وحقيقة التوبة أما لغةً فالرجوع، وأما شرعاً فإقلاع النادم عن الذنب ناويا عدم العود إليه فيما بعد. وأما قوله تعالى: **﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾**، فأعلم أن التوبة لها مبدأ وصورة وثمرة، فمبدؤها ما يخلقه الله في نفس التائب من الندم، أو الأمر الذي يحمله على إيقاع التوبة، وهذا لا كسب للعبد فيه. وصورتها الاقلاع ونية أَلَّا يعود، وهذا مكتسب له. وثمرتها وغايتها ما وعد سبحانه عندها من القبول والثواب عند استيفاء الشروط. ويصح إطلاق التوبة على كل واحد من المبدأ والصورة والثمرة، وإن كان ذلك في بعضها مجازاً. فقوله تعالى **﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِي﴾** محمول على المبدأ؛ وقوله: **﴿ثُمَّ تابَ عَلَيْهِم إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾** على الثمرة وهو القبول؛ وقوله **﴿وَعَلَى الثَّلاثَةِ الذِينَ خُلِّفُوا﴾** معطوف على قوله عليهم المتعلق بتوبة الثمرة؛ وقوله: **﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾** على المبدأ في حق الثلاثة، وقوله **﴿لِيَتُوبُوا﴾** على الصورة.

فإن قلت: كيف عطف المبدأ على الثمرة بثُمَّ وإنما كان يكون الأمر بالعكس؟

فالجواب: أنه ليس معطوفاً على قوله **﴿تَابَ عَلَيْهِمْ﴾** وإنما هو معطوف على قوله **﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيءِ﴾**، وبذلك يزول الاشكال والله أعلم.

وأما السؤال الثالث والعشرون فجوابه أن الادراك في الحقيقة إنما هو اللحاق للشيء والاحاطة به، ومنه أدركت الحاجة، وأدركه الغرق: أحاط به. فقوله: **﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾** أي لا تَلْحَقُه ولا تحيط به، وهو يدركها أي يحيط بها مشاهدة وعلماً وقدرة وملكاً. وإعادة الأبصار بلفظ الظاهر لأنه موضع تفخيم وتهويل. ويحتمل أن يكون عنى بالأبصار ذوي الأبصار، وإنما تجوز قصداً للمشاكلة، كقوله تعالى: **﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نِفْسِك، وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾**. وتخصيص الأبصار على التأويل الأول أنّه إذا كان محيطاً بما من شأنه أن يحيط بغيره فأحرى أن يحيط بما لا إحاطة له من سائر الأجسام؛ وأيضاً فلما كانت الأبصار مشتملة من بديع التركيب ولطيف الأحكام

والصنعة مع صغرها بالنسبة إلى سائر الأعضاء حسبما تحقق في التشريح على أمور عجيبة ليست في غيرها خصصها بالادراك لذلك، فيكون غيرها أولى بالادراك. والاستدلال بالآية على حجة الرؤية فيه بُعْدٌ. نعم استدل بها المعتزلة ثم أسقطنا الاستدلال بها من أيديهم. أما على طريقة عبدالله بن سعيد ومن نحا نحوه ممن جعل الادراك غير الرؤية فلأن الادراك غيرٌ والرؤية غيرٌ، ولا يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية. وأما على طريقة من جعل الادراك نفس الرؤية فمن جهة أن نفي الادراك عن الأبصار إما عن مجموع الأبصار أو عن كل واحد منها أو عن بعضها دون بعض، والثاني لا دلالة للّفظ عليه، والأول والثالث لا يلزم منه تعميم نفي الادراك عن الأبصار والله تعالى أعلم.

وأما السؤال الرابع والعشرون فجوابه أن الآية دالة على نفي اتخاذ الولد. ووجهه أن الولد من جنس الوالد ضرورة أَنَّ المتولد منه مادة، فلو اتخذ ولداً لكان إلهاً عملاً بالجنسية، ولو كان ولده إلَهاً للزم أن يكون معه إله، فلو اتخذ ولداً لكان معه إله، ولو كان معه إله لوقع الفساد عملاً بالنسبة الجارية من متنازعي الرياسات، ولذلك قال الحكيم لا خير في كثرة الرياسات، وإليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ﴾ واللّازم وهو الفساد لم يقع، فالملزوم مثله.

وأما السؤال الخامس والعشرون فجوابه أن المظاهر وإن كان معنى لفظه إنشاءً فصورته صورة الخبر، فورود النفي في قوله﴿مَاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ تكذيبٌ له بحسب الصورة، وتقبيح من جهة المعنى. فمن ثَمَّ قيل له منكرٌ وزور، فإن المنكرية فيه من حيث ذكر الأم في معرض الوطء، إذ المعنى بالظهار تصيير وطء الزوجة كوطء الأم منكر تنفر عنه الطباع وتأباه الأنفس؛ والزور من حيث كذب الصورة. ومن ثمّ قال﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمُ إلا الَّبي وَلَدْنَهُم﴾. والله تعالى أعلم.

وأما السؤال السادس والعشرون فجوابه أن رؤيا النبيين عليهم السلام وإن كنت وَحْياً وصدقاً وليست بأضغاث أحلام لتنزههم عن الأضغاث، إلّا أنها تختلف في الدلالة على المراد بها، فمنها ما لا يحتاج إلى تأويل كرؤياه عليه

السلام أنه يدخل المسجد الحرام هو وأصحاب محلّقين رؤوسهم ومقصّرين، فإنها كيف كانت مناماً كانت يقظة. ومنها ما يحتاج إلى تأويل كرؤيا يوسف عليه السلام سجود الأحد عشر كوكباً والشمس والقمر له، فكان تأويلها سجود إخوته وأمه أو خالته؛ وكهذه التي الكلام فيها، فيحتمل أن رؤياه عليه السلام كانت على أنه رآهم في المنام على حالة يقتضي تأويلها قلة غنائهم، فإن الكثرة مع الخذلان قلة، والقلة مع النصر كثرة، إذ المعتبر إنما هو الغناء، ولذلك قال:

وَالنَّـاسُ أَلْفٌ مِنْهُمُ كَـوَاحِـدٍ   وَوَاحِـدٌ كَـأَلْـفٍ إنْ أَمْـرٌ عَنَـى

ويحتمل أن يكون رآهم في النوم قليلاً عددهم، وأشير له بقلة عددهم إلى قلة جدوى كثرتهم وتقليل غنائهم. وليس صدق الرؤيا بأن تكون لا يحتاج في مقتضاها إلى تأويل على معنى أن لها مقتضى كيف كان، ولها في دالتها مراتب في القرب والبعد بحسب أحوال الرّائي. وحمل الآية على رؤية العين بعيدٌ متكلف والله أعلم.

وأما السؤال السابع والعشرون فجوابه أنه لما قدّم الله تعالى بشارة بنصرهم وأمارة على تأييدهم رؤيا النبي عليه السلام ورؤيتهم قلتهم، وكانت هذه الامارة مساوية لتلك البشارة وفي معناها وُوزيَ بين ألفاظهما بقوله: ﴿وَإِذْ يريكموهم﴾ على موازاة ﴿إِذْيُرِيكَهُمُ الله﴾. وقوله ﴿إِذَا الْتَقَيْتُم فِي أَعْيُنِكُمْ قليلاً﴾، أي في اليقظة على موازاة ﴿فِي مَنَامِكَ وقَلِيلاً معاً﴾ في الآيتين متقابلان، ولم يحتج إلى ذلك في قوله ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾ ذهاباً إلى الايجاز واجتزاءً بتفصيل العبارة الأولى لأنها في معناها. وتقليلهم في أعينهم إما بأن لا يخلق في أعينهم إدراكاً لبعض أولئك الأشخاص أو يخلق موانع حائلة بينهم إمّا في المُدرِك أو في المُدرَك أو بينهما. وما أورده من أنه لا يبقى لنا وثوقٌ بأنّ ما رأيناه هو كما رأيناه فليس كذلك، لأن تجويز انخراق العادة لا يقدح في جريانها والله أعلم.

وأما السؤال الثامن والعشرون فجوابه أن الآية اعتبر فيها السبب الذي ذكر لنزولها، وعليه أكثر المفسرين، فظاهر أنه لما كان التزود مستلزماً لأن يَتَّقوا تَكفُّفَ الناس وأخذ أموالهم من غير استحقاق كما روي أنهم كانوا يفعلون ذلك، وكان الزاد يجزي منه التقوى لاستلزامه إياهـا، والتقوى خيـرٌ من الخيرات الموصلة إلى الله تعالى وهي رأس الصالحـات، فيكون المعنى وتزَوَّدوا فإن الخير الذي تحبونه من الزاد التقوى التي تتزوَّدُونها عند تزودكم بما هو من كسبكم وملككم، فيكون من باب دلالة الاقتضاء كقوله: ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾، إلى غير ذلك مما جاء من هذا الباب وهو كثير. ويحتمل أن يكون المراد وتزوّدوا في مراحلكم إلى الآخرة بالزاد الحقيقي وهو التقوى. فإنّ خير الزاد التقوى وخَيْر في هذا التأويل والذي قبله صفةٌ، وعندما ذكرناه من التأويلات فلا يبقى إشكال والحمد لله..

وأما السؤال التاسع والعشرون فجوابه أنه ليس معنى الآية الانكار لجمعهم بين أمر الناس ونسيان أنفسهم، بل الانكار لكل واحد منهما، وهذا كما إذا رأيت منهمكاً في معاصيه مُصرّاً على فسقه يؤهل نفسه للحسبة في النهي عن مُنكر هو مرتكبه، فإنه يستقيم لك حينئذ أن تقول بناء على ما استقر عندك من حالة النهي عن المنكر، وتنسى نفسك موبخاً لهُ على كلا الأمرين، فإن نسيانه نفسه منكر، وتأهيله إياها إلى رتبة ليس هو لها بأهل منكرٌ أيضاً وإذا صح إيراد كل واحدة من الجملتين مستقلة بالاستفهام عنها على جهة الانكار، صح إيرادهما معاً معطوفة إحداهما على الأخرى مصورة أولاهما بالاستفهام التقريري. ويحتمل أن يكون ﴿وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ في موضع الحاق، أي وأنتم تنسون أنفسكم، كقوله ثمت وأصكّ عينيه، إلا أن الأول أولى لشذوذ هذا، والله أعلم.

فهذه نُبَذٌ وفقك الله من أجوبة سؤالك، وإزاحة إشكالك، وعسى أن يكون لك فيها إن شاء الله مقنع يكفي، وصبابة تبلّ صداك وتشفي. والله

سبحانه يعصمني وأياك من الخطأ والزلل، في قول وعمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله عليه سيد محمد وعلى آله وسلم كثيراً.

انتهت الأجوبة من خط الشيخ الأستاذ أبي الحسن علي بن محمد بن بري، نقلها من خط السائل والمجيب، في السابع والعشرين من شهر رمضان المعظم، من عام أربعة وعشرين وسبعمائة.

وتقيد بخط الفقيه أبي الحسن المذكور على ظهر هذه الأسئلة والأجوبة ما نصه:

[ترجمة عبدالرحمن بن العشاب التازي]

توفي الفقيه أبو زيد صاحب الأسئلة المذكورة رحمه الله تعالى يوم الجمعة الثاني من شهر رمضان المعظم من عام أربعة وعشرين وسبعمائة، ودفن عقب صلاة الجمعة من اليوم المذكور بالمقبرة القديمة خارج باب الشريعة من مدينة تازا حرسها الله تعالى.

[ترجمة محمد بن البقال التازي ثم الفاسي]

وتوفي الفقيه أبو عبدالله المذكور رحمه الله تعالى بفاس سنة خمسة وعشرين وسبعمائة، ودفن يوم الجمعة إثر الصلاة داخل باب الفتوح.

وتقيد بخطه أيضاً فيه ما نصه: يقول كاتب هذا عليّ بن محمد بن بري سامحه الله تعالى وتغمده بلطفه بمنه. كان أبو زيد المذكور أعلاه شابّاً صالحاً، قرأ بتازا حرسها الله تعالى، وأخذ عليّ علم النحو، وأكمل **كتاب الايضاح** تفهماً، ثم عاد إلى النظر في المعقول والمشاركة في التفسير والحديث، وكان ثاقب الفهم شديد النظر معمور الأوقات بالبحث والمطالعة والمذاكرة. وكان له وردٌ من الليل واجتهاد في العبادة على صغر سنه، ولم يزل دئوباً على الخير حتى توفي رحمه الله، وسنه نحو العشرين. وألفيت له أوراقاً فيها تقييد له على **كتاب الشمائل** لم يكمله.

أما أبو عبدالله ابن البقال رحمه الله فكان من العلماء المحققين

المحصلين المشاركين، قرأ أولاً بتازا، أخذ علم العدد والفرائض على أبي عبدالله العباس ابن مهدي، وعلم النحو والكلام على أبي عبدالله الترجالي، ثمّ استوطى مدينة فاس، ودام على القراءة واستفراغ وسعه في المعقول سنين ذوات عدد، حتّى حصّل التعاليم وأتقنها. ثم أخذ أخيراً في علم التفسير والفقه الخلافي، وكان له حظ وافر من الأدب واللغة والبيان والعروض والشعر والكتابة، وكان في آخر عمره كثير التلاوة للقرآن، ذا محافظة على إقام الصلاة في الجماعات، وربما كان له ورد من الليل. وبالجملة فماريء في وقته من حصل من علوم الفلاسفة مثل ما حصله هو، وكان على حاله في الديانة والوقوف مع إقامة الشريعة، وأخذ في آخر عمره في تدريس الفقه فكان آية رحمة الله عليه. توفي وقد قارب الخمسين.



سؤال في علم التصوف

[سؤال أبي إسحاق الشاطبي لابن عباد عن الشيخ والسلوك]

كتب به من غرناطة قاعدة الأندلس الشيخ العالم العارف المحقق سيدي أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ للشيخ المحقق العالم الصالح الرباني أبي عبدالله سيدي محمد بن ابراهيم بن محمد بن مالك بن ابراهيم بن يحي بن عباد النفزي الرندي، أفاض الله علينا من بركاتهم، ومنحنا حظاً وافراً من عنايتهم.

فأجاب رحمه الله ونفع به بما نصه: الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله وعبده، وعلى آله وصحبه وسلم. من محمد ابن عباد لطف الله به إلى أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي وصل الله حفظه، وأجزل من خير الدارين حظه، بمنه وكرمه. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أما بعد، فقد بلغني كتابكم، وتعرفت منه ما طلبتم. والذي أعلمكم به قبل كل شيء أني لست بأهل للأخذ في مثل ذلك ولا أستحسنه من نفسي لوجوه: أحدها أني أعلم قصور باعي في فن التصوف من قبل أني لم أخذ فيه مع من له ذوق وتحقق فيه من أهله، ولم أُعْنَ بتطلبهم والبحث عليهم. وأكثر شأني إنما هو الاشتغال بمطالعة بعض كتب القوم لا غير، فإن تكلمت في ذلك بشيء كنت عرضة لوقوع الزلل والخطأ منى كثيراً. والثاني أنَّ في ذلك من سوء الأدب معهم، لأنهم عباد الله المخصوصون بالقرب والولاية له، ومن هو في غاية البعد ونهاية الأجنبية منهم في النسبة، كيف يجمل به أن يخبر عنهم أو يذكر حالهم، والكلام على الأمر المطلوب يستدعي ذلك. والثالث أن النية منا يبعد

تخلصها في ذلك، إذ غاية ما يعرض أن يكون كلامي فيه تعليماً لجاهل بأمرٍ غير واجب عليه في ظاهر الشرع، ولا يصح ذلك إلا مِمَّن فرغ من تأديب نفسه وعمل على خلاصها بما هو بصدده من ارتكاب الآثام، واجتناب الاجرام، فإن اشتغل مع هذه الحال بغيره في شيء لا يلزمه لم تتخلص فيه نيته، ولم تتحصل له أمنيته، وكان متكلفاً آخذاً بما لا يعنيه. فهذه وجوه ثلاثة في كل واحد منها كفاية في وجوب الكف عن هذا الأمر، لكني أقول على حسب ما ألفناه واعتدناه من الاسترسال في مثل هذا على سبيل القربة والحسبة: قد قرأت كتابيكم وفهمت مضمنهما، ولا يمكنني أن أتكلم على جميع فصولهما بتصحيح أو إبطال، لأنّ الكلام فيهما قد طال وتشعب وذهب كل مذهب، وأنا أذكر لكم ما فهمته في أمر الشيخ وما ظهر لي في كيفية بداية السلوك إلى الحق على حسب الاختصار والايجاز، لأني أرى الكلام في هذا الفن وما يتعلق به، القليل منه أولى من الكثير، والايماء والتلويح، أبلغ في الافصاح والتصريح. وبذلك يتبين ما عندي من فصول المناظرة، ولا ألتزم كون ما أذكره صحيحاً في نفس الأمر حتى يحتاج إلى نصب الأدلة والبراهين على ما ندعيه، وإنما نسوق ذلك على حسب مذهب من المذاهب، والمجرد لذلك يصححه أو يبطله إن أحب، وما وقع فيه من نزع استدلال على مطلب من المطالب، فأنا في ذلك متبرع، فإن صح ذلك الدليل فهذا المطلوب، وإن بطل لم يلزم من بطلانه إبطـلان المدلول، ويبقى المذهب قابلاً للتصحيح أو الابطال من غير أن يتوجه على مطالبة بذلك. والحامل لي سلوك هذا السبيل ما فيه من وجدان السلامة لي من الخطر الذي يتعرض له كل من يتكلم على طريق التصوف مِمَّنْ لا تحقيق له فيه، ويدعي صحة ما ينظره بعقله وفهمه وينسب ذلك إلى القوم، ولعل شيئاً من ذلك لا يصح عندهم، فيكون بذلك مفترياً كذاباً عليهم. ثم فيـه من سوء الأدب معهم والتقـدم بين أيديهم ما لا يستقيم به شيء، وعند ذلك يكـون الخرس والبكم وذهـاب الحس والحركة أولى به عاقبته، فتخلصه بذلك من شر لسانه ويده. ثم إن ذلك لا يمنع من حصول الفائدة لمن أراده الله تعالى بذلك، فعلى العبد أن يفعل

على خلاص نفسه، ولا يلزمه اتباع مرضاة غيره. وقد قيل: رِضَى الناس غاية لا تدرك، فإن استحسنتم ذلك وانشرحت له صدوركم فَبِهَا ونِعِمَّتْ، وإلاّ فاجعلوني أحد المتناظرين وقدّروا كلامي في ذلك مذهباً ثالثاً لهم، وسلوا عن جميعها من يَدُلُّكم الله تعالى عليه ويهديكم إليه. وإن رأيتم أن تعلمونا بما يستقرّ عليه الحال من بيان أو إشكال فحسن، والله تعالى يفتح علينا وعليكم وهو الفتّاح العليم.

الذي أراه أن الشيخ في سلوك طريق التصوف على الجملة أمر لازم لا يسع أحداً إنكارُه، وكان هذا من الأمور الضرورية، لكن الشيخ شيخان، شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية. فشيخ التربية ليس بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليــه مـن فيه بلادة ذهن واستعصاء نفس. وأما من كان وافر العقل منقاد النفس فليس بلازم في حقه، وتقيده به من باب أولى. وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك، وكتب أهل التصوف مرجعها إلى شيخ التعليم، لأن الاستفادة منها لا تصح إلا باعتقاد الناظر فيها أن مؤلفها من أهل العلم والمعرفة، وممّن يصح الاقتداء به، ولا يصح هذا الاعتقاد إلاّ من قبل شيخ معتمد عليه عنده أو من طريق يثق به، فإن كان ما يستفيد منها بيناً موافقاً لظاهر الشرع اكتفى بذلك، وإلا فلا بد له من مراجعة شيخ يبينه له. فالشيخ إذاً لا بدّ منه على كل حال، لأن الشيخ دليل على طريق الله تعالى بمنزلة الدليل على الطريق المحسوسة، كما ذكره أصحاب المناظرة. وقد قيل: من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه. أما كون شيخ التربية لازماً لمن ذكرناه من السالكين فظاهر، لأن حجب أنفسهم كثيفة جداً، ولا يستقل برفعها وإِمَاطَتِهَا إلاّ الشيخ المربي، وفيهم يتحقق أكثر ما ذكره مشترطو الشيخ من أصحاب المناظرة وألزموه لخصوصهم، وهم بمنزلة من لهم علل مزمنة من المرض، فإنهم لا محالة يحتاجون إلى طبيب ماهر يعالج عللهم بالأدوية الظاهرة. وأما عدم لزوم الشيخ المربي لمن كان وافر العقل منقاد النفس فلأن وفور عقله وانقياد نفسه يغنيانه عنه، فيستقيم له من العمل بما يلقيه إليه الشيخ شيخ التعليم، أو يأخذه من الكتب ما لا يستقيم لغيره، وهو واصلٌ باذن الله تعالى،

ولا يُخاف عليه ضرر يقع له في طريق السلوك إذا قصده من وجهه، وأتاه من بابه، على ما نذكره إن شاء الله تعالى. إلاّ أنه لا يكمل كما يكمل من تقيد بالشيخ المربي، لأن النفس أبداً كثيفة الحجاب عظيمة الاشراك، فلا بدّ من بقاء شيء من الرعونات فيها، ولا يزول عنها ذلك بالكلية إلا بالانقياد للغير والدخول تحت الحكم والقهر. ولذلك قلنا إنه من باب الأولى، فإن تقيّد به لزمه من الأحكام التي يلتزمها مع الشيخ ما لزم الآخر، فيجب عليه أن يطالعه بجميع أموره ويعرض عليه ما يستفيده من شيخ التعليم ومن الكتاب، ولا يعقد على شيء من ذلك ولا يعمل به إلا بإذنه. واعتماد الشيخ المربي هو طريقة الأيمة المتأخرين من الصوفية، وشأن سالكي هذه الطريقة تهذيب أخلاقهم ورياضة نفوسهم بما يُلزمهم من الدّخول في الخلوة، وملازمة الذكر الذي يلقنه لهم، والتقليل من الطعام والكلام والمنام، إلى غير ذلك من الأحكام التي يلتزمون بها مع الشيخ المربي فإذا تمادوا على سلوكهم تحت إيالة شيخهم كانوا كاملين وصلح الاقتداء بهم الصلاحية التامة.

[شروط شيخ التربية]

ويشترط في هذا الشيخ شروط ذكرها أئمة هذا الشأن ـ رضي الله عنهم ـ ويشترط فيه أن يكون منفرداً بالتربية للسالك. واعتماد شيخ التعليم هو طريق الأوائل منهم، ويظهر هذا من كتب كثير مصنفيهم كالحارث بن أسد المحاسبي والشيخ أبي طالب المكي وغيرهما، من أجل أنهم لم ينصوا على شيخ التربية في كتبهم على الوجه الذي ذكره أئمة المتأخرين، مع أنهم ذكروا أصول علوم القوم وفروعها وسوابقها ولواحقها، لا سيما الشيخ أبي طالب، فعدم ذكرهم له دليل على عدم شرطيته ولزومه في طريق السلوك. وشأن سالكي هذه الطريقة هو تهذيب أخلاقهم ورياضة نفوسهم باستعمالهم العلم الظاهر والباطن في أحوالهم التي تختلف عليهم من غنى أو فقر أو صحة أو مرض أو حضر أو سفر أو رخاء أو شدة أو فرح أو حزن أو غير ذاك من الأحوال التي تتجدد عليهم، فيتصرفون في كل حالة من هذه الأحوال بما يلقيه شيخ التعليم إليهم من أحكام الشريعة والطريقة على ما يرونه لائقاً بحالهم، وأقرب إلى سلامة

عقولهم وأبـدانهم، من غير إفراط ولا تفريط. ولا يشترط في شيخ التعليم الانفراد كما يشترط ذلك في شيخ التربية، وهذه هي الطريق السابلة التي انتهجها أكثر السالكين، وهي أشبه بحال السلف الأقدمين، إذ لم ينقل عنهم أنهم اتخذوا شيوخ التربية وتقيدوا بهم والتزموا معهم ما يلتزمه التلميذ مع الشيخ المربي، وإنما كان حالهم اقتباس العلوم واستصلاح الأحوال بطريق الصحبة والمواخاة بعضهم لبعض، ويحصل لهم بسبب التلاقي والتزاور مزيد[1] عظيم يجدون أثَرَهُ في بواطنهم وظواهرهم. ولذلك جالوا في البلاد وقصدوا إلى لقاء الأولياء والعلماء والعبّاد.

وشيخ التربية في هذه الأزمنة متعذِّر ووجودُهُ أَعزُّ من الكبريت الأحمر، هذا هو الظاهر. وإذا كانت هذه المسألة التي وقعت المناظرة فيها وهي من مبادىء تصور وجه السلوك وكيفية التسمية واستعجم أمرها، فكيف يكون الحال في نفس السلوك ومداواة ما يعرض فيه من الآفات والعلل، ولست أدري أي المصيبتين أعظم: فقد الشيخ المربّي أو عدم التلميذ الصادق، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

فإن قيل: فماذا يصنع إذاً من يلزمه إتخاذ شيخ التربية في هذا الزمن الذي بلغ الغاية في الفساد، واستولى فيه الجهل على كافة العباد؟ وهل يستقيم له سلوك سبيل المتقدمين في زمانهم وهو أحسن الأزمان، ومـع إخوانهم وهم أفضل الإخوان؟ وذلك لقربه من زمن النبوة التي انتشرت فيه أنوار الإيمان واليقين، وتمكن الدين بذلك أي تمكين، فالمؤمنون كلهم إذ ذاك مستقيمون في عقائدهم وأعمالهم وَأحوالهم، والكائن بينهم على غير سبيلهم ومناهجهم نادر، وما أرى هذا إلاّ بعيداً، لا سيما مع بلادة ذهنه واستعصاء نفسه على حسب ما فرضتم.

فـأقول: ليس ذلـك ببعيد، وذلـك أن حالـة التصوف مخصـوصة بمخصوصين، لا يفتح بابها ولا يرفع حجـابها إلاّ لمن آثـره الحق تعالى واصطفاه، واختصه واجتباه. وكل من اصطفاه الحق تعالى واختصه لا سبيل

(1) كذا بالأصـــل، ولعله مصحّف عن «مَدَد» أو شبهه.

إلى كون من الأكوان إليه، بل يتولاه الحق تعالى بحفظه ونصره، ويمده بمعونته ويسره، وعليه أن يفعل ما يفعله سالكو تلك الطريق، وذلك بأن يفرّ عن مواضع الفتن والشرور، ويعزل عن مجالس العامة والجمهور، ويقطع عن نفسه العلائق الظاهرة التي تدعوه إلى ارتكاب الآثام والفجور. فإذا فعل ذلك فيبحث عن أخلاق السلف وأحوالهم مع الله في إقامة عبوديته وإخلاص مساعيهم إليه، وليطلب ذلك في مظانه وعند أهله وفي كتب أيمة هذا الشأن، ولْيأخذ نفسه بالعمل بما يستفيده من ذلك ولو مسألة واحدة، مسعيناً بالله تعالى ومتوكلاً عليه، ومجتنباً للغو والتنطع. فإذا قام بذلك على ما ينبغي له فقد التحق بالأولين، وحاز قصب السبق في الآخرين، وكان من الغرباء الذين طوبى لهم، وعند ذلك تترادف عليه أنواع المزيد، ويستمر في سلوكه على نهج سَديد، ويَبعث الله إليه من الهداة المرشدين من تسكن إليه نفسه ويطمئن به قلبه. وقد يقيض الله تعالى في أثناء ذلك شيخاً ربانياً يُرقّيه بهمته في أسرع وقت، وقد قال تعالى: ﴿والذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾. وليس على المُريد إلّا تصحيح نيته مع الله تعالى وتحسين ظنه به، فإذا هو قد وصل، بل لا مدخل له في هذا على التحقيق. فإذا فرضنا شخصاً انبعثت همته إلى سلوك هذه الطريق، واجتهد في الأعمال التي ذكرناها ولم يظهر له بارقة من نور، وبقي في ظلمات الجهل والغرور، فليعلم حينئذ أنه لم يؤهل لهذه الطريقة، ويكون حاله إذ ذاك حال عامّة الأفراد الذين شأنهم الاقتصار على اتباع ظاهر الشرع، والعمل على طلب الجزاء والعوض، فليزمه الرجوع إلى علماء الظاهر في نوازله، ﴿كُلّاً نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾. والذي ينبغي أن يعتمده المريدون في بداية أمرهم قبل احتياجهم إلى شيخ أو كتاب يستفيدون منه جزئيات السلوك، أن يصححوا قصدهم بمراعاة الصدق مع الله تعالى، فمن أراد أن يكون الله تعالى معه فليلزم الصدق فإن الله مع الصادقين. قال ذو النورن المصري ـ رضي الله عنه ـ الصدق سيف الله ما وُضع على شيء إلّا قطعه. وذلك بأن يكلفوا أنفسهم ويستعملوها بمقتضى حال التصوف من البراءة من الدعوى، والعكوف

بالقلب على باب المولى، وحسن الظن وصدق الرجاء، والوقوف بين يدي الله تعالى على قدم الهيبة والحياء، فبالتزامهم لهذه الأشياء وحمل أنفسهم عليها يستنجزون من الله تعالى الموعود، ويصلون إلى المرغوب والمقصود. والقاصد إلى سلوك طريق التصوف بما يضاده من الاختيار والدعوى وشدة الطلب وقوة الحرص وغلبة الطمع كمطالب في الماء بحدوث نار. وقد قالوا: أبواب الملوك لا تقرع بالأيدي، بل بنفس المحتاج. وليعلم المسترشد أن حالة التصوف أثرة من الله تعالى وتخصيص لبعض عباده وعناية بهم، ولقد كانوا منفردين بحالهم عن أشكالهم، ولا مطمع لغيرهم في الإحاطة بكنه أمرهم، كما قال المشايخ الصوفية: أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم. وذلك أن الله تعالى لما أراد أن يكونوا له أهلين من خلقه، ومعنى ذلك أن يكونوا بِهِ ولَهُ، قذف الإيمان في قلوبهم وكتبه فيها، وأيدهم بروح منه، وكل ذلك من غير تقدم وسيلة ولا سببيّة منهم. فلما منَّ عليهم بذلك وأشهدهم تلك المنة فتح لهم حينئذ باب اللجأ والإفتقار إليه، ورأوا أنفسهم بعين العجز وقلة الحيلة وغاية الضعف والفاقة. فلما فتح الله لهم هذا الباب تلقاهم منه بأنواع التحف والكرامات والألطاف والمنن، تحقيقاً لوعده في كفاية عباده المفتقرين إليه واللائذين بجانبه، فازدادت إذ ذاك أنوار إيمانهم وتضاعفت، والحق تعالى يصرفهم في أحوالهم وأعمالهم على حسب ما يلمح لهم من الأنوار، وما يجلي لقلوبهم من الأسرار، فلم يزل هذا دأبهم، وملازمة باب الله تعالى شأنهم ومذهبهم، إلى أن وصلوا إلى مقام الإحسان، وهنالك تراءى لهم محض التوحيد، وتحققوا بخالص التجريد، فانمحت إذ ذاك رسوم بشريتهم، وبطلت أحكام أنيتهم. وعند وجود العيان، فُقدت الأعيان. ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾. وهذه هي الغاية التي هي بغية أعمالهم، والمُنية التي استحقروا في جنب نيلها بذل نفوسهم وأقوالهم، وبذلك يتحقق لهم إخلاص عبوديتهم لربهم، ويتخلصون من رؤية إخلاصهم، ولا مطلب لهم سوى هذا. ويستوي في هذا مجذوبهم وسالكهم، إلَّا أن المجذوبين أوصلهم إلى هذا المقام في أقرب زمان من غير معاناة ولا تعب، والسالكين

على عكس هذا، وجميعهم لم يخلهم الله تعالى من وجود كلاءته ورعايته في أطوارهم كلها، من بداية ونهاية، فكانوا بذلك منفعلين لا فاعلين. ولذلك قال الشبلي ــ رضي الله عنه ــ الصوفية أطفال في حجر الحق.

فإن قلت: هذا جبر محض، وأنت لا تقول بالجبر.

فأقول: التعبير ها هنا بالجبر ظلم في حق هذا المقام، لأن مفهوم الجبر لا يتصور إلاَّ في عالم الحجاب والفراق، حيث يتصور وجود الجابر والمجبور والمجبور عليه وما به يقع الجبر، والمعدومات كلها أوهام وخيالات عند أرباب الكشف والشهود. والجبر في هذا العالم، باطل قطعاً، لأن لسان الشرع أثبت الاختيار والكسب للعبد، وعليه يقع الثواب والعقاب. وأما في حضرة الجمع وشهُود الأحدية فلا يتصور وجود الجبر. فأنتم ترون هذه الحال كيف اختصت بتولي الحق سبحانه لمن اختصه بها من غير أن يكله إلى طلب أو سعي يعتمده بنفسه، فالسالك لطريقهم ينبغي له أن يسلكه على هذا النحو ولا ينحرف عنه وليتخذ مثلاً حاله فيما فهمه من حقيقة طريق التصوف وشرف قدر من اتصف به عبرة يتوصل بها إلى منازلته والتحقق به. ولا شك أنه يتحقق ضرورة فهمه لذلك وتعقله له، ولو لا ذلك لم يطلبه ولم يحرص على التوصل إليه، إذ لا يتصور طلب شيء لا يتعقل فهمه بذلك وتعقله له، إذ ليس من تلقاء نفسه، بل هو مجعول فيه بواسطة عقله المهيأ لذلك. فإذا نظر إلى هذا علم أن الله تعالى أنعم عليه في هذا التصور والتعقل نعماً ثلاثاً: وجدان العقل وتهيّأه لإدراك هذا الشيء النفيس، ونفس التصور والإدراك وجميع ذلك حاصل له من غير حول منه ولا قوة ولا ثبوت أهلية. وكم من شخص لم يرزق واحدة من هذه الثلاث فضلاً عن مجموعها، فإذا أحاط علماً بما ذكرناه، كان لله تعالى عليه نعمة رابعة، وهي أكبر هذه النعم وأجلها معرفته، بل لا مدخل له في شيء منها. فهذه أربعٌ من النعم. فإذا كانت على ذكر من العبد وتيقظ لها وقصد إلى نيل ما تصوره وحصوله له، فأول ما يتبادَرُ إلى ذهنه رؤية عجزه وفقره وعدم قوته وحيلته، وأن الملي بذلك والقادر عليه مولاه عز وجل، وأنه لا يسعه في الوصول إلي ذلك، والظفر بما هنالك، إلاَّ التأدب بين يديه،

وفراره من نفسه إليه، واعتماده في جميع أحواله عليه. وعند ذلك يكفيه كل مؤنة ويهون عليه كل صعب ويُيَسِّر عليه كل عسير، ويكون له في هذا الشهود والنظر مجال للعبر، بحيث يحمله على أن لا يتحرك لطلب ولا سبب يتخير منه، فإن دام على التقيض في هذا فقد وصل إلى مقام ينتظم له كل مقام، وحصل على مرام يستحقر في جنبه كلّ مرام، وإن لم يحصل له هذا التبادر بل انزعج في الحال إلى طلب سبب يصل به غافلاً عن المنعم عليه بالنعم المذكورة ابتداءً من غير استحقاق وغير ذاكر له، كانت مصيبته بذلك أعظم من مصيبته بعدم نيل ما طلب، ومن تعبه في الطلب ومن ضيق صدره في التعب، فحينئذ يكوّن رجوعه إلى تصحيح ذلك أولى به، وهذه هي الإنابة التي هي مقدمة الهداية. وإنما حُرِموا الوصول، بتضييعهم الأصول، ثم بعد هذا يعمد إلى عمل واحد مثلاً من أعمال أهل السلوك مما يتعين عليه القيام به وقد كان حصل لهِ عمله من قبل، ولولم يكن إلاَّ توبة عن معصية أو تورعاً عن شبهة أو غير ذلك من أعمال ظاهرة أو أعمال باطنة، ويبادر إلى إيقاعه مخافة فوته، ولا يترقب وقتاً ثانياً يتوقف فيه وجدان مطلبه من شيخ أو كتاب. فإذا فعل ذلك مراقباً لله تعالى ومصححاً تقواه له وعاملاً بما أمره به فقد حصل على أعظم الرجاء في أن يعلِّمه الله تعالى ما جهله مما يحتاج إليه في سلوكه تحقيقاً لوعده في قوله عز وجل: **﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾** وفي قوله عز من قائل: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُم فُرقَاناً﴾**، ويكون ذلك إما بأن يقيض له شيخاً يهديه ويؤدبه، أو يفتح عليه من كتاب، وإما بأن يلقي ذلك في قلبه من غير توسط بسبب من الأسباب إذ أن الله يرزق عبده المؤمن من حيث لا يعلم. ومن الرزق الغير المعلوم للعبد أرزاق العلوم والفهُوم. وكم من مسألة مشكلة على بعض الناس يتحير فيها فيسأل عنها من يظن به القدرة على بيانها والكشف عنها، فلا يصدق ظنّه فيه ولا يجد عنده معرفة ما أشكل عليه، ثم يستمع في ذلك البيان الشافي ممّن هو دونه ممن لا يظن به ذلك، فإن لم يكن ذلك بسؤال منه فواضح أن لا مدخل له في ذلك، وإن وقع منه السؤال فقد كان عند إيراده له قد تصوّر في خاطره أموراً جميلة وهو ينتظر الجواب

ببعض تفاصيلها، فيجيبه بأمر لا يتصوره جملة ولا تفصيلاً، فيتحقق حينئذ كونه معزولاً عن أمره كله، وحبّذا ذلك، لأنه من جملة الأدلة لنا على وجود عزة الله تعالى وكبريائه، إذ العزيز الكبير لا يتوصل إلى شيء مما عنده بقوة ولا حيلة، ولا سبيل لأحد إلى ذلك إلاّ بتصحيح الصدق وإخلاص القصد والتحقيق بالافتقار والذل بين يديه، فهو المعطي المانع، لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع. فهذا هو مبدأ طريق السالك إلى منازل حال التصوف، ولا نهاية له إلاّ بالتحقيق بما تخلق به من المعاني التي ذكرناهالا غير، وَ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ والأمر المتفق عليه عند العارفين أن لا وصول إلى الله إلاّ بالله، ولا حجاب للعبد عن الله إلاّ نفسه، والنفس لا تجاهد بالنفس، وإنما تجاهد النفس بالله، فإذا جوهدت النفس بالله لم يتصور في طريق السلوك قاطع ولا مانع، لوجود حفظ الله وكلاءته وتأييده للمريد السالك بما شاء وكيف شاء، ولا تزال حجب نفسه الظلمانية والنورانية ترتفع وتزول شيئاً فشيئاً حتى يأتيه اليقين.

فإن قيل: هذا منزع غريب وأمر عجيب، لم يذهب إليه أحد من أهل السلوك، لا سيما أصحاب المناظرة، فإنهم فرضوا غاية الوصول ينتهي إليها السالك، وجعلوا بينه وبينها مفاوز ومهامه، وقد ترصد له فيها أعداء وقطاع يمنعونه من السلوك، ويوقعونَهُ في أشراكهم وحبائلهم. وقد اتفق أصحاب المناظرة على هذا، وإنما اختلفوا هل يكتفي بالكتب في قطع تلك المفازات والمهامه؟ أو لا بد من الشيخ أيضاً؟ ولم نر أحداً من المصنفين اعتمد ما ذكرتموه، ولو كان صحيحاً لنصوا عليه وَلَاَ كْتَفَوْا به عن كل ما رسموه وطوّلوا الكلام فيه.

فأقول: ما ذكرناه هو حاصل كلامهم ولباب ما عندهم، وليس ذلك بخلاف لهم. وكيف يكون ذلك، ومن كلامهم استنبطناه، وعلى منوالهم نسجناه؟ لكن من المعلوم المقرر أن عقول الناس مختلفة، وفهومهم متفاوتة، وأحوالهم لا تجري على منهاج واحد، بل لكل منهم وجهة هو مُوَلِّيها، ولهم في ذلك أغراض الله أعلم بها، فترى بعضهم يرمز ويومىء، وبعضهم يصرح

ولا يكني، وتجدهم يعبرون بعبارات كثيرة والمقصود من ذلك معنى واحد، ويعبرون باللفظ الواحد والمراد منه معان كثيرة، وتارة يفصلون وأخرى يُجملون، وطوراً يقدمون وطوراً يحجمون، وكل ذلك على حسب الوجوه التي يوجههم الله تعالى إليها، والمسالك التي يسلك بهم عليها. ولا شيء من العلوم أكثر اختلافاً فيما ذكرناه من هذا العلم، فمن نظر إلى ما رسموه، وقصد إلى تعرف الحق منه، تشعبت عليه المسالك، ولم يحصل إلاَّ على الحيرة والدهشة، لا سيما مَنْ أَلِفَ العلوم الظاهرة وتمرن فيها وَجُبل عليها، ثم قصد إلى تعلم علوم القوم والتصرف فيها على حسب ما تقتضيه قواعد علمه، فإنه أبعد الناس عنها، وأشدهم إفلاساً منها، وكل ما فهمه وأحاط به إدراكه لا يخرج عن مبادىء هذا العلم ومقدماته، وأما حقائقه فلا يحظى منها بشيء لمبايَنة ذلك لعلومهم المباينة التامة، ولأجل ذلك وقع منهم الإنكار على الصوفية وامتحن كثير من المشايخ على أيديهم ونسبوا إلى الكفر والزندقة، وغير ذلك من أنواع الضلال والبدعة. ولولا سر الخصوصية التي ذكرناها لكان هؤلاء الظاهريُون أولى الناس بنيله والحصول عليه، لما هم عليه من كثرة الاجتهاد والنظر، ولِما بأيديهم من العلوم العقلية والنقلية. ولو كان العبد لا يصل إلى الله تعالى إلاَّ بتتبع جميع ما ذكروه بالتفهم والتصحيح، ثم العمل على مقتضى ما فهمه وصح عنده، لم يصل إليه أبداً، ولَذَهَبَ عمرهُ ضائعاً. ولهذا كان اعتماد الكتب غير مجدٍ لصاحبه ولا نافع من علته، كيف والأمر بحمد الله أقرب من هذا كله، لأن الله تعالى بعث إلينا رسوله صلى الله عليه وسلم بالحنفية السمحة ولم يجعل علينا في الدين من حرج، وأي حرج أعظم من معاناة السلوك على حال ما الناس عليه من التفرق والاختلاف وعدم الهُدَاة المرشدين. فإذا وجدنا طريقاً إلى الله مختصراً قد اتصف بالسهولة والسعة ونفي الحرج والمشقة علمنا أنه طريقنا إلى الحق، وليس ذلك إلاَّ ما ذكرنا بدايته وأشرنا إلى نهايته، ويشترك في السلوك عليه كل من اختصه الله تعالى بالإيمان والتوحيد، وإنما يتفاوتون في السرعة والإبطاء لا غير بحسب تفاوتهم في الخصوصية، ثم يصل كل سالك منهم إلى ما قُدِّر له، وليس للسالك غاية

ينتهي إليها، بل له في كل حال سلوك ووصول، وعليه في كل حين تَخَلٍّ ثم له بعده تَحَلٍّ وتجمّل على حسب ما ينزله من المنازل ويحل فيه من المواطن. وليس في طريق الله تعالى مفازة ولا متاهة كما توهمه أصحاب المناظرة، بل يكون له في كل منزل ينزله دار وقرار، ويتأتي له في كل حال وترحال أعوان وأنصار، وإنما تكون المفازات والمتهات في إقامة العبد على مَألوفاته ومعتاداته حين يجد طعم نفسه، ويقف مع نظره وحدسه، ويتبين له مصداق هذا عند انكشاف الغطاء، ونعوذ بالله من سوء القضاء. فإذاً لا ينبغي للعبد أن يمتنع من الأخذ في السلوك بسبب عدم وجدان شيخ يراجعه في جزئيات سلوكه، ويبقى منتظراً لوجود الشيخ، بل يبادر إلى السلوك على النحو الذي ذكرناه من قبل، وما يحصل له من نتائج بدايته مزيدٌ كبير لا ينبغي أن يستحقره المريد، بل يغتبط به ويَشُدُّ يدَ الظنين عليه، وذلك من شكر هذه النعمة المقتضى لوجود المزيد منها، ولا ينبغي له أيضاً أن يشتغل عن ذلك بطلب الشيخ، فإن الوصول إليه بالطلب المجرد لا يتصور، لأنه من منح الله تعالى وهداياه للعبد المريد إذا استفرغ في السلوك جهده، واستنفذ جميع ما عنده، قلّ أو جلّ. ولأجل هذا يُقيضه الله تعالى له، على أفضل حال، سالماً من البدع والضلال، فيأمنُ بذلك المريد مما يقع فيه كل من اعتمد الشيخ بالطلب والتفتيش من الآفات السابقة واللاحقة، كما وقع لأرباب النحل والمذاهب.

فإذا علم المريد هذه الجملة علم يقين، استقام له الدخول في هذه الطريق بقرة عين وانشراح صدر، ولم يتعب نفسه ولا عقله بالنظر فيما ذكره أصحاب المناظرة من أمر غير واحد! فإن ذلك مما يشوشه ويدهشه ويوجب لهُ التقاعد والتكاسل عن الأخذ في هذا الطريق، وينسد عنه باب السلوك بالكلية. ولو دفع الإنسان إلى تصحيح أكثر تلك المعاني التي ذكرها أصحاب المناظرة وكونه مأموراً بمراعاتها والقيام بمقتضى حقائقها بالأدلة الشرعية على طريقة علماء الظاهر، لم يحصل منه وفاء بذلك، بل يعجز عن تصورها أيضاً. وغاية ما طلب من العبد أمر واحد وهو إخلاص العبودية لله تعالى إسلاماً وإيماناً وإحساناً، ولا مانع للعبد من إقامتها في مقامتها إلّا هواه المتبع، وهوى

كل أحد ظاهر له، إذ هو حقيقة نشأته، ومجبول خلقته. وكيف يخفى على الإنسان حاله إذا كان منصفاً من نفسه ناصحاً لربه، عاملاً في صلاح قلبه! فإذاً اعتمادُ المريد مخالفة نفسه في كل ما تدعو إليه مما لا يخاف ضرره في عقله وجسمه، والتزام عدم التمسك بكل ما يظهر له فيما يرجع إلى عقده وفهمه أي آفة تصيبه، بل له في ذلك أعظم الفوائد. وغاية ما يعرض من الآفات التي يتوهمها المريد في مخالفة نفسه أن تدعوه إلى نوع من الطاعات ولم يظهر لها وجود حظها فيه فيخالفها مع ذلك فتفوته تلك الطاعة، وذلك في التزامه عدم التمسك بما يدركه عقله إذا ظهرت له حقيقة من الحقائق، فيتعامى عنها ويضرب عنها صفحاً. ولا ضرر عليه في جميع ذلك، بل هو سالك أنهج المسالك. والعبد أبداً شأنه العجز والقصور ولو بلغ في العلم والعمل كل مبلغ، وليس الضرر الذي يتوهمه المريد في ذلك بأعظم من ضرره الحاصل له من علمه بخلاف الصدق، ومن ضرره الواقع به من جحوده على اعتقاد ما يظهر له أنه جلية الحق، بل لا ضرر عليه في ذلك، بل له في ذلك أعظم المنافع إن عقل وعرف. فإذا عمل المريد على هذا كله ملتزماً للصدق في حاله، لم يُخَلِّه الله تعالى ونَفْسَه، بل يبعث له من يسدده، ويسبب له من يعينه ويؤيده. فعلى العبد البداية، ومن الله تعالى التمام والهداية. وهذا عندي هو الطريق إلى التحقيق وهي في غاية القرب، لأن أكثرها سلوك روحاني، وباقيها من المعاملات البدنية، وسالكها لا يخاف على نفسه من وجود قاطع ولا مانع لازمها (كذا) والتعلق بالله تعالى والافتقار إليه والاعتماد عليه، ورؤية النعم منه ما يكفيه كل مؤنة في ذلك، وما عداها من الطرق التي توهّمها الناس وراموا السلوك عليها محفوفة بالمخاوف، كثيرة المهالك والمتالف، سلوكهم فيها بخلاف الصدق، وعملهم بما يضاد طريق الحق، من رؤيتهم لأنفسهم، ورجوعهم إلى حولهم وقوتهم. وقد قال ابن عطاء الله رضي الله عنه: ما تَوَقَّف مطلبٌ أنت طالبه بربك، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك.

وإذْ بلغنا الغرض من هذا النمط فلنرجع إلى ما كنا بسبيله من أمر الشيخ والكتب ونقول:

الطائفة التي اعتمدت الكتب غالطة من وجهين، أحدهما أنهم لم يُصحّحوا قصدهم باستعمالهم للمعاني التي ذكرناها في أول هذه النبذة، وصحة القصد هو الأساس التي يُبنى عليه أمر السلوك. والثاني أنهم استعملوا في سلوكهم أشياء ليست من شأن سالكي هذا الطريق بلا شيخ مربي، كاستدامتهم للصيام والوصال والخروج بالكلية عن الأهل والمال، والتقطع في المفازة والجبال، وتركوا العمل اللائق بهم من الوقوف على حد الشرع ومجاهدة أنفسهم، ولا شيء أشد على النفس من متابعَة الشرع، وهو التوسط في الأمور كلها، فهي أبداً متفلتة إلى أحد الطرفين لوجود هواها فيه.

والطائفة التي اعتمدت الشيخ غالطة من وجهين أن اشترطوا الشيخ وتربيته وقصروا الأمر عليه دون شيخ للتعليم، أحدهما أنهم ضيقوا طريق السلوك باشتراطهم لهذا الشرط، والأمر أوسع من ذلك كما تقدم. والثاني أنهم ألزموا خصومهم طلبه لا على الوجه الذي ذكرناه، وأنّي لهم بذلك! فتضيع أوقاتهم في الطلب، ولا ينجح لهم قصدٌ ولا أرب.

والطائفتان عندي غالطتان من كونهم دققوا في هذا الأمر واستوعروا طريق السلوك بالتزامهم صحة أكثر تلك التربيات والأوضاع التي اشتملت عليها المناظرة، وقطعوا زمانهم النفيس في تلفيق الحجج، من غير مبادرة إلى سلوك سواء المنهج. **﴿وَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْراً لَهُم﴾**. فهذا ما ظهر لي أن أذكره لكم تأدية لحق سؤالكم، والتماساً لبركة دعائكم، وفيه كفاية وغنيمة، بل فيه فضول كثير تداعى بعضه إلى بعض حرصاً على تمام الفائدة، ونحن نستغفر الله تعالى من جميع ذلك، وإنما أوردناه هكذا على أسلوب الخطاب، وعدلنا في أكثره عن الطريق البرهانية، وإن كان حال أصحاب المناظرة يقتضي ذلك، لأني لم أر أحداً من أهل هذا الطريق سلك طريق البرهان في أكثر مسائلهم، ولنا فيهم الأسوة والقدوة.

وأيضاً فإن أكثر المطالب فيه تتعذر إقامة البرهان في هذه المعاني، بخلاف ذلك فلا بد أن تؤخذ فيه المقدمات مسلمة، ومثل هذا لا يقتنع به الطالب الذي من شأنه البحث والنظر، وقد قالوا أقوى العلوم أبعدها عن

الدليل. وأيضاً فإن الداعي إلى الله تعالى إذا توصل إلى ذلك بأي وجه أمكنه لا يلزمه إقامة دليل على ما يكون فيه من الدعاوي، وإذا لم يلزم كان في ذلك متبرعاً، والتبرع فيه نوع من التكلف، ولا يسلم من الدخل، ولا ينبغي للمدعى أيضاً أن يطلب ذلك من الداعي إذا لم يعلم منه ما يقدح في دعائه من اتباع هوًى أو ميل إلى حظ، ولا ينبغي للمدعى أن يبحث عن ذلك، وإنما يحب المولى من عبده أن يجيب لكل من دعاه إليه من غير وجدان حرج في صدره من ذلك، ولا يُطلَب منه إقامة دليل ولا برهان. وبهذا يتبين مقدار عظمة المولى في قلب عبده، وبه يتحقق طهارة ذات العبد وطيب عنصره وكرم سجيته، وإليه الإشارة بما ورد في الخبر: «**المؤمنُ غِرٌّ كريمٌ والفَاجِرُ خَبٌّ لَئِيمٌ**»، وبما قال بعضهم «**مَنْ خَدَعَنَا بِاللَّهِ انْخَدَعْنَا لَهُ**». وقد قيل: التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم، من رجل كريم، مع قوم كرام. فإن لم يقنع بهذا وطلب التوثق لنفسه في الأدلة والبراهين كان مناضلاً عن نفسه، ذا روغانٍ عن عبودية ربه، وذلك من لؤم أصله ورداءة فطرته، وخبث جِبِلّته، وهو دليل الخذلان، وعلامة النقصان والخسران، أعاذنا الله من ذلك، وحمانا من أسباب المهالك، بمنه وفضله. ونسأله جل وعلا أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً. والسلام معاد عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، انتهى.

[هل يدخل مؤمنو الجنّ الجنة؟]

وسئل المازري عن قوله تعالى في الأحقاف ﴿**يَا قَوْمَنَا أَجِيبوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ**﴾ إلى قوله مُبِين، هل يدخل مؤمنو الجن الجنة أم لا؟

فأجاب: بأن هذا مما لا يلزم علمه ولا يبحث عنه العلماء فضلاً عن غيرهم، لأن أحكام الحشر والنشر والإعادة والثواب والعقاب أخبار عن دار الآخرة ولا عمل فيها ولا تكليف، لكن حوّم العلماء على ضبط ما وقع في الشرع على أي حال كان من أحكام وأخبار، فينبغي تقديم مقدمة[1] منها من يعاد

(1) ربما كان الأصل «مقدمات» ليستقيم السياق.

ومنها من لا يعاد، ومنها سبب الجان. فأما الإعادة فالحيوان كله يعدم وسائر العالم لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وإن لم يكن عليها فيتناوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وجهَهُ﴾، والجن شيء، فالقول بالعموم يقتضي موت الجن، ومن لم يقل به فالقرينة عنده تعم. وطريقة الباقلاّني تعميمها لخروجها مخرج المدح وإظهار الاقتدار، والحيوان ثلاثة أنواع، آدميون، وجان، وبهيمي، ففي البهيمي قولان في إعادتهم. فدليل الأول قوله تعالى: ﴿وإِذَا الوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾، وقوله عليه السلام: «تَقْتَصُّ الجَمَّاءُ مِنَ القَرْنَاء». ومن نفى إعادتها قال معنى﴿حُشِرَتْ﴾ماتت، والحديث مبالغة بالإشعار أن اليوم يوم جزاء وقصاص لقوله: ﴿لاَ ظُلْمَ اليَوْمَ﴾، والآدميون قسمان: مكلفون وغيرهم. فالأول انعقد الإجماع على إعادتهم وحسابهم وثوابهم وعقابهم، والثاني صغار لم يبلغوا الحُلُم ومجانين، فالأولون حكى بعض العلماء الإجماع على إعادتهم وكونهم في الجنة مع آبائهم المؤمنين، وتوقف فيهم الباقلاّني في الجملة وأولاد الكافرين خلافهم مشهور، وكذا من بلغ مجنوناً، وتردد بعضهم فيه، والظاهر إلحاقهم بمن لم يبلغ. وأما صنف الجانّ فأهل السنة يؤمنون به، وينكره المعتزلة ويقولون لا جانّ في الدنيا، وأنكره الايمة عليهم وقالوا إن فيه مخالفة للكتاب والسنة، فلا سؤال على مذهب المبتدعة، وعلى مذهب أهل السنة فيقطع بتكليفهم وتوعدهم بالعقاب، قال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الجِنِّ والانْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُم آياتي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا﴾، فبين القرآن إنذارهم، ولا ينذر إلاَّ مكلف، وبيَّن إعادتهم لأنهم لو لم يعادوا لم يُنذروا يومهم هذا المشار إليه الذي هو يوم الحساب. واختلف العلماء فيهم هل أرسل إليهم رسلٌ منهم حسبما تضمنته هذه الآية؟ أو لم يرسل إليهم إلاَّ من الإنس لقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِنَ الجِنِّ﴾ الآية، ويكون المراد بقول مِنْكُمْ أي من الإنس كقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا الُّلؤْلُؤ والمَرْجَانُ﴾ ولا يخرج إلاَّ من أحدهما. وكذا في قوله: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ويُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَليمٍ﴾، فهذا دليل واضح على وجود الجن وتكليفه وإعادته وخوفه من العذاب.

واختلف العلماء هل هم أولاد ابليس أو أولاد جانّ؟ كما اختلفوا في

ابليس هل هو من الملائكة أو من الجان؟ ويبقى النظر في دخول المطيع منهم الجنة. ونص العلماء على اختلاف في هذا، فمنهم من قال إنهم أولاد ابليس، فللعلماء في دخولهم الجنة قولان، وجه الأول طاعتهم كالمؤمن من ولد الكافر، ووجه الثاني تبعيتهم لأبيهم. ومن قال هم أولاد الجان فالمطيع منهم يدخل الجنة من غير خلاف من أصحاب هذا المذهب، وظواهر الآي تقتضي دخولهم، كقوله ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ، وإنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً، وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أو أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ (إلى قوله) بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. فعلى القول بالأخذ بالعموم، وهو مذهب أكثر الفقهاء، يقتضي دخول هؤلاء الجنة، والقائلون بالوقف ضعف عليهم الاستدلال بهذه الآي، لكن يفتقر إلى أمر غامض من أصول الفقه، وهو الأمر بالشيء هل هو نهيٌ عن ضده؟ والنهي عن الشيء أمرٌ بضده أولا؟ والنظر أيضاً في حد الواجب والحرام والمباح، وأن الواجب ما في فعله الثواب وليس في الآخرة ثواب إلَّا الجنة. ويَرِدُ على الجُبَّائي في قوله من حرم الإنسان على أن لا يفعل، والنظر فيه بسط طويل في أصول الفقه. قيل الصواب أن حكم من أنكر وجود الجن من المعتزلة أنه كافر، لأنه جحد نص القرآن والسنن المأثورة والاجماع الضروري وآية الاحقاف، وسورة ﴿قُلْ اوحِيَ﴾، وخطاب الجن والإنس معلوم بالضرورة، وكذا ذكر توعّدهم بالنار، فهو بنص القرآن. وأما دخولهم الجنة ووقوع الرسل منهم فأمر لم يحصل به العلم الضروري. وأما رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إليهم فقد اشتهرت اشتهاراً يقرب من الضرورة، وآيات القرآن وعموم رسالته يدل على ذلك، فمنكر ذلك كمنكر الإجماع في كفره خلاف، وسماهم ابن بزيزة حثالة لا عبرة بهم، وكذا كونه مبعوثا إلى يأجوج ومأجوج فهو كذلك لأنهم من الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلَّا كافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾، وفي بعض الكتب أنه مر عليهم ليلة الإسراء ودعاهم فلم يجيبوا، وإن لم يثبت فيكون ممن هو في أطراف الأرض ممّن لم تبلغه الدعوة، وفي خطابه خلاف حكاه المازري. وسبب الخلاف خلا عصره من سمع أولا؟

وفي **شرح الإرشاد**: الجن والشياطين أجسام لطيفة نارية غائبة عن إدراك الإنسان. قال وعن بعض التابعين أن من الجن صنفاً روحانياً لا يأكل ولا يشرب، ومن الجن من يأكل ويشرب، والله أعلم بكيفية ذلك.

[هل يوصف إبليس بمعرفة الله؟]

وسئل المازري أيضاً عن ابليس لعنه الله هل يوصف بمعرفة الله؟ أو كان عارفاً ثم سلب المعرفة؟ وما جاء من خطابه في القرآن هل هو بواسطة أم لا؟ وفي جميع طوائف اليهود والنصارى من يوصفون بمعرفة الله سبحانه أم لا؟ وهل معرفته متعلقة بمعرفة الرسول صلى الله عليه وسلم أم لا؟ ومن أسند إليه المعرفة والتعظيم لله منهم هل آمن أم لا؟

فأجاب: هذه المسألة تفتقر إلى مقدمتين:

إحداهما ما يورده من الأخبار في هذا كثير من المفسرين مما لا طائل تحته، لأن المسألة علمية، والعمل بخبر الآحاد في العلميات خاصة لأنها مبنية على غلبة الظن بخلاف سنده، وهذا مما لا اختلاف فيه، وإن رأيت العلماء اختلفوا في فروعه إنما ذاك لاختلاف آرائهم كاختلافهم في تسمية الله تعالى بما ورد في أخبار الآحاد إلى غير ذلك. وأما نقل بعض المفسرين من الخبر الصحيح أو السقيم فلا فائدة فيه، بل أصل المسألة مما لا يلزم البحث عنها. وكان شيخنا عبد الحميد يذكرها في ميعاده ذكر متردد، وينقل عن شيخه السيوري رأياً لا أحفظه الآن، فافهم القياس على ما يقطع به الآن!.

والمقدمة الثانية وهي عظيمة الموقع أن تعلم أن الله تعالى خلق في قلوب الحيوان ناطقها وغير ناطقها علوماً لا يجلُبُها فكر ولا يميزها بحث، وهي علوم ضرورية وطبيعية في الحيوان البهيمي؛ ومنها ما لا يدرك إلاَّ بالفكر والبحث، وهو خاص بالحيوان الناطق؛ ومنها ما لا يدركه الناطق لا بالضرورة ولا بالنظر، وإن أمكن من ناحية النظر أن يكون في قلوب عباده فهو من ناحية التجويز، مثل رتبة الإنسان يلحق بها فلك القمر، فهو يمكن عقلاً ولا يطمع فيه إلاَّ أصحاب الوسواس والمالخوليا، ويمنع هذا طائفة من الأوائل، وأصغى

إليهم بعض متأخري العصر لأنه خارج عن الطبيعة. فلهذا لم يدركه العقل كما لم يعلم السبب في خصوصية جذب حجر المغناطيس للحديد دون غيره، وما يصوّر يمكن إدراكه فلا يورد فيه ولا يصدر ولا يميز من الفكر المحصل علماً أو ظناً، ويورد الكلام إيراد قاطع، كأنه يراه كالنور الساطع، وبهذا يميز المستبحر في العلوم من غيره، فإذا كثر النطق في هذه المسألة المستبحر فهو كما قال المتنبي:

وَمَنْ تَفَكَّر فِي الدُّنْيا وَبَهْجَتِهَا أَقامَهُ الفِكْرُ بَيْنَ العَجْزِ والتَّعَبِ

لكن من لا تخفى عليه خافية أرسل الوحي إلى رسله بعلم مكنون مما في غيبه، فاطلعوا عليه وعلموه الناس. والعلوم ثلاث طبقات: منها ما لا يعلم إلاّ بالعقل كإثبات الباري وتصديقه وتصديق الرسل؛ ومنها ما لا يعلم إلاّ بالسمع خاصة، وهو ما لا مجال للعقل فيه، كتحريم خامسة وزيادة ركعة في ركعتي الصبح ووجه زيادتها في المغرب، وصفة الجنة والنار والحساب والعقاب إلى غير ذلك مما لا يجهل تفصيله، ومنها ما لا يعلم بالعقل ويعلم بالسمع كجواز رؤية الله وما في معنى ذلك.

ومن ها هنا يقع الجواب عما سألم عنه من علم ابليس، فهو من مواقف العقول ولا يعرف إلاّ بالسمع ولا يلتفت إلى غير ذلك. أما كفره فمقطوع به لقوله: ﴿اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾، فلفظة الكفر وإن اشتملت في غير المذهب على التغطية كقوله:

في لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا.

يعني ستر السحاب النجوم، فقد أطلقها الشرع على من لا يعرف الله سبحانه، فهي عرفية شرعية، كما أطلق لفظ الدابة على الحيوان البهيمي وإن أطلقت على الإنسان لغة، يؤكده قوله: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾، وقوله: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّهم مِنْكَ﴾ الآية، وغير ذلك من ظواهر ما يدل على كفره. وأما هل حدث هذا الكفر بعد إيمان سابق كالمرتد أم لم يزل كافراً منذ كان، فهذا لا يحصله إلاّ نص قرآن أو خبر متواتر، أو إجماع أمة، فهي المحصلة للعلم،

وهذه الثلاثة مفقودة هنا. واختلف الناس هل هو من الملائكة أو من الجن؟ واحتج الأولون باستثنائه منهم في السجود، واحتج الآخرون بقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الجِنِّ﴾، ويحمل الاستثناء على أنه منفصل. وأجاب الأولون عن الآية أن قوله: ﴿كَانَ مِنَ الجِنِّ﴾ في التمرد والفساد، والاستنفار والعناد، وأجاب الآخرون عن الاستثناء أن يكون من غير الجنس لغةً، قال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إلَّا اتباعَ الظَّنِّ﴾. ومن الناس من نظر إلى أن الله خلق العناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء، وركّب منها العالم بأسره نباته ومعادنه وحيوانه، وهو كله أجسام مركبة من أجسام بسيطة وهي العناصر، وخلق أجساماً روحانية منها الملائكة والجن، فالظّاهر منها المُطيع: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ والنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ يسمون ملائكة، والشرير الخبيث يسمى جاناً. كما أن الآدمي على قسمين، صالح، وخبيث، فيسمى فاسقاً وكافراً. وقوله: ﴿مِنَ الجِنِّ﴾ يمكن أن يكون منهم في علمه أو جوهره، كما أن الاستثناء يكون من الجنس وغيره، والظاهر حمله على الجنس، كما أن الأظهر في الجانّ حمله على الجوهرية لا في العلمية. ولهذا غلط ابليس في قياسه فظن أن التفاوت في الجواهر تفاوت في الشرف، ففسق من هذا القياس، ولا يستنكر تبديل المذاهب في الجانّ كبني آدم، فيكفر المؤمن ويؤمن الكافر، فقال عليه السلام: «إنَّ اللَّهَ أعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ، فَكَانَ لَا يَأْمُرُنِي إلَّا بِخَيْرٍ كَمَا كَانَ لَا يَأْمُرُ إلَّا بالشرِّ».

وأما هل سمع ابليس الكلام أم لا؟ فهذا يتبع فيه النص، ولا قاطع في هذا، وإنما فيه ظواهر، قد تقدم أن الظواهر لا تفيد في هذا، بل في العمليات الظنيات، وإنما قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾، يحتمل بواسطة أو بغيرها. تقول العرب كلّمت زيداً مشافهة بالكلام وتارة بالبعث. وأما قول ابليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ إلى غير ذلك من خطابه فلا شك أن الله سامعه.

وأما هل يعرف اليهود والنصارى الباري أم لا؟ فإنا لا نمنع أن يعرف الله تعالى من لا يصدق برسوله، ولا يدور من الطرف الآخر، فلا يصح كون الرسول صادقاً ممن لا يعرف أن له مرسلاً، والارتباطات تعقد تارة من الطرفين

كعلم مسألة فقهية ونحوية، وقد يكون علماً بالفقهية دون النحوية، والعكس، وقد ترتبط كل واحدة بالأخرى كفوق وتحت، فلا يصح أن يعرف فوق دون تحت، والعكس، فالعلة لا تفارق المعلول، والعكس كذلك. وكذا الجواهر والأعراض، ومنها ما يرتبط بطرف دون طرف كالحياة والعلم، فيرتبط الثاني بالأول دون العكس، ومسألتنا يصح أن يعلم الله ولا يعلم الرسول، ولا يصح أن يعرف الرسول من لا يعرف الله، فارتباطه بطرف دون طرف، وصحة هذا من جهة العقل لا خلاف فيه، وفي صحته من جهة السمع خلاف واضطراب كثير بين الظواهر قد يقع هذا منها، فذهب ابن الطيب إلى أنه لما لم يجد في السمع شيئاً استند إلى الاجماع، لأنه لا يعرف الله من لا يصدق بالرسول، فكأنه جعل ذلك مرتبطاً من الجانبين، أحدهما بالعقل والآخر بالإجماع، وكأنه استند إلى أن الله تعالى سلب القلوب المعرفة أو كذب رسوله، وهذا الإعدام مستفاد عند ورود السمع لا من جهة العقل، فإن عـورض بظهـور اليهود والنصارى الذين يدعون معرفة الله فهو اعتقاد ليس بعلم، ونرى كثيراً من المقلدة يصممون أكثر من العالم بذلك، وهذه الأشياء بسطها يشير لطول الكلام.

[لا ينكر الدعاء إلَّا كافر مكذِّب بالقرآن]

وسئل ابن رشد عمن يدعو بقوله اللهم كما حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي فقد أنكر هذا بعض من سمعه وقال لا منفعة فيه لأن الأشياء قد فرغ منها للحديث المأثور أنه فرغ من رزقه وأجله ذكر أو أنثى شقي أو سعيد، فلا حاجة لقطع السلف به فأسكت الداعي لما ذكره.

فأجاب: لا ينكر الدعاء إلَّا كافر مكذب بالقرآن، لأن الله تعالى تعبّد عباده به في غير ما آية ووعدهم بالاستجابة على ما سبق في علمه من أحد ثلاثة أشياء على ما روي في الحديث: «**اسْتِجَابَةٌ أو ادِّخَارٌ أَو تَكْفِيرٌ عَنْهُ**»، قيل: فقائله إما جاهل ينهي عنه أشد النهي، وإن تمادى بعد العلم فقد كذّب القرآن فهو مرتد. وقال عليه السلام: «**لاَ يَرُدُّ القَضَاء إلَّا الدُّعاء**»، فقد يكون

في علم الله القضاء مقارن بذلك الدعاء، ولا يكون إلاَّ هو، كقوله اعلموا الحديث.

[لا يحلّ لمسلم أن يأنف من شفاعة الرسول عليه السلام]

وسئل أيضاً عمن يأنف أن يقول اللهم لَا تَحْرِمْنَا مِنْ شَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم واجْعَلْنِي مِمَّنْ تناله شفاعتُه ولا تحرمنا.

فأجاب: لا يحل لمسلم أن يأنف من شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بل يجب عليه التضرع إلى الله تعالى جاهداً بشفاعته عليه السلام، لأنها تنال المحسنين والمذنبين. ففي قوله: **أُرِيدُ أَنْ أَختبِىء دَعْوَتِي شَفَاعَتِي لأُمَّتِي فِي الآخِرَة.** وجميع العلماء أن المقام المحمود الذي وعده الله هو شفاعته لأمته، فتناول عموم أمته في موقفين للإراحة من الموقف والزيادة في الكرامة والترفيع، والمذنبون منهم من تناله شفاعته في التجاوز عنه، ومنهم من تناله في الخروج من النار، ولا يحرم من شفاعته إلاَّ الكفار. ولعلها لا تنال من يكذب بها من المبتدعة. فمعنى قول الرجل لا يحرم من شفاعته أن يميته على الإسلام غير زائغ ولا مبتدع، فواجب دعاؤه، ولا يدعو بإخراجه من النار بشفاعته لأنه دعاء يستلزم الذنب المستوجب النار، انتهى.

قيل: فحكم منكر الشفاعة كمنكر عذاب القبر، وهو خلاف مذهب أهل السنة.

وسئل أيضاً عن: الحديث مَضَلَّة إلاَّ للفقهاء، ما وجهه؟ ولا يسمى الفقيه فقيهاً إلاَّ بعد معرفة الحديث.

فأجاب: إضافة هذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بصحيح، إنما هو قول ابن عيينة وغيره من الفقهاء، وهو صحيح المعنى، لأن الحديث قد يرد خصوصاً ومعناه العموم، ومنه ما يرد على العكس، ومنه الناسخ، والمنسوخ، ومنه ما يصحبه عمل، ومنه المشكل يقتضي ظاهره التشبيه كحديث النزول والصورة: **وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعاً** الحديث، ومنه الأحاديث التي سألت عن معناها إذ لا يعرف معنى هذا إلاَّ

الفقهـاء، فمن جمع الحـديث فلم يتفقه فيـه أصلاً حمله على العمـوم أو الخصوص أو غير ذلك على ظاهره. وقولك الفقيه لا يسمى بالفقه إلَّا بعد معرفة الحديث، لا يَرِدُ ذلك إذ لا يستحق ذلك بمعرفته بالحديث بل بتفقهه فيه، فإذا لم يتفقه فيه فليس بفقيه ولو جمعه، بل أصله ذلك كما قال ابن عيينة.

قيل ظاهر هذا الأثر يقتضي تفضيل الفقه والاستنباط من الأحاديث على المحدثين غير المستنبطين صدره، وقد ألف أبو الحسن بن مناد رحمه الله جزءاً يقرب من الجلاب في تفضيل الفقهاء المستنبطين على المحدثين غير المستنبطين صدره بقوله: اعلم وفقك الله أن مسائل الفقه المشهورة بالفروع عند العلماء ثمرة أصول الشريعة التي هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس عليها، منها استنبطت، وعليها تفرعت، ذكـر ذلك جمـاعة من العلماء، وهي فائدة قوله عليه السلام: «**رُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى منْ سَامِعٍ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ**»، وقوله: «**بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي اسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ**».

[الإقسام على الله بالمعظّم من خلقه]

وسئل عن الذي يقسم على الله تعالى بمعظم من خلقه في دعائه بالنبي صلى الله عليه وسلم والولي والملك، هل يكره ذلك أم لا؟

فأجاب: أما مسألة الدعاء فقد جاء في بعض الأحاديث: «**أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم عَلَّمَ بَعْضَ النَّاسِ الدُّعاء فقالَ في أَوَّلِهِ الَّلهُمَّ إنِّي أُقْسِمُ علَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ**»، وهذا الحديث إن صح فينبغي أن يكون مقصوراً على رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه سيد ولد آدم، وأن لا يقسم على الله تعالى بغيره من الأنبياء والملائكة والأولياء، وأن يكون هذا مِمَّا خص به تنبيهاً على علوّ درجته؛ لأنهم ليسوا في درجته ومرتبته.

وسئل أيضاً عن التائب من الكبائر يسأل الله تعالى أعلى مقامات الأولياء، أيكون ذلك منه سوء أدب أم لا؟

فأجاب: إذا تاب الإنسان من كفر أو كبيرة أو صغيرة فليس من سوء

الأدب أن يسأل الله تعالى أعلى المقامات، فإن الله تعالى لا يتعاظمه شيء أعطاه. وقد تاب الصحابة رضي الله عنهم من الكفر ثم رفعهم الله تعالى بعد توبتهم إلى أعلى المقامات وأرفع الدرجات، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس. وأيّ سوء أدب في سؤال أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، ورسوله عليه السلام يقول: «وَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ وَلَكِنْ لِيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ وَلْيُعْظِمِ الرَّغْبَةَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لا يَتَعَاظَمُهُ شَيْءٌ أَعْطَاهُ». وقصة الفضيل بن عياض مشهورة.

[تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله]

وسئل عن قول الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه الإحياء لما ذكر معرفة الله سبحانه والعلم به قال: والرتبة العليا في ذلك للأنبياء ثم الأولياء ثم العارفين، ثم العلماء الراسخين ثم الصالحين، فقدم الأولياء على العلماء وفضلهم عليهم. وقال الأستاذ القشيري في أول رسالته: أما بعد، فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه، فهل هذا كقول أبي حامد، وهل هذا المذهب صحيح أم لا؟ فقد قال بعض الناس لا يفضل الولي على العالم، لأن تفضيل الشخص على الآخر إنما هو برفع درجته عليه لكثرة ثوابه المرتب على عمله، فلا فضل إلّا بتفاوت الأعمال. وقد ثبت أن العلم أفضل من العمل، لأنه متعدٍّ، وخير العمل قاصر، والمتعدي خير من القاصر، فثوابه أكثر وصاحبه أفضل.

فأجاب: أما تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله فقول الأستاذ وأبي حامد فيه متفق، لا يشك عاقل أن العارفين بما يجب لله من أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما يستحيل عليه من العيب والنقصان أفضل من العارفين بالأحكام، بل العارفون بالله أفضل من أهل الفروع والأصول، لأن العلم يشرف بشرف المعلوم وبثمراته، فالعلم بالله وصفاته أشرف من العلم بكل معلوم من جهة أن متعلقه أشرف المعلومات وأكملها، ولأن ثماره أفضل الثمار، فإن معرفة كل صفة من الصفات توجب حالاً عليه، وينشأ من تلك الحال ملابسة أخلاق سنية، ومجانبة أخلاق دنية، فمن عرف

سعة الرحمة أثمرت معرفته سعة الرجاء، ومن عرف شدّة النقمة أثمرت معرفته شدة الخوف، وأثمر خوفه الكف عن الإثم والفسق والعصيان، مع البكاء والأحزان، والورع وحسن الانقياد والإذعان. ومن عرف أن جميع النعمة منه أحبه، وأثمرت المحبة آثارها المعروفة، وكذلك من عرفه بالتفرد بالنفع والضر لم يعتمد إلاَّ عليه، فلم يعرض إلا إليه، ومن عرفه بالعظمة والجلال هابه وعامله معاملة التائبين المعظمين من الانقياد والتذلل وغيرهما. فهذه بعض ثمار معرفة الصفات، ولا شك أن معرفة الأحكام، لا تورث شيأً من هذه الأحوال، ولا من هذه الأقوال والأعمال. ويدل على ذلك الوقوع، فإن الفسق فاشٍ كثير من علماء الأحكام، بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة، بل وقد اشتغل كثير منهم بأقوال الفلاسفة في النبوءة والإلهيات، ومنهم من خرج عن الدين، ومنهم من شك فتارة يترجح عنده الصحة وتارة يصح عنده البطلان، فهم في ريبهم يترددون. والفرق بين المتكلمين والأصوليين وبين العارفين أن المتكلم قد تعرف عنه علومه بالذات والصفات في أكثر الأوقات فلا تدوم له تلك الأحوال، ولو دامت لكان من العارفين، لأنه شاركهم في العرفان الموجب للأحوال الموجبة للاستقامة، فكيف يساوى بين العارفين وبين الفقهاء؟ والعارفون أفضل الخلق وأتقاهم لله سبحانه، والله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ومدحه تعالى في كتابه للمتقين أكثر من مدحه للعالمين. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾ فإنما أراد العارفين به وبصفاته وأفعاله دون العارفين بأحكامه، ولا يجوز حمل ذلك على علماء الأحكام لأن الغالب عليهم عدم الخشية، وخبر الله تعالى صدق فلا يحمل إلاَّ على من عرفه وخشيه. وقد روي هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو ترجمان القرآن.

[أقسام العلماء بالأحكام]

ثم إنَّا نقول: العلماء بالأحكام أقسام:

أحدها من تعلم لغير الله وعلَّم لغير الله، فتعلُّم هذا وتعليمه وبالٌ عليه؛

الثاني من تعلم لغير الله وعلّم لله فهذا ممن ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾ ولا أدري هل يقوم إحسانهَ بسيئاته أم لا؟

والثالث من تعلّم لله وعلّم لغيره فهذا كالأول وأشد إثما منه.

والرابع من تعلّم لله وعلّم لله وهو ضربان، أحدهما أن لا يعمل بعلمه فهذا شقي لا يفضّل على أحد من أوليائه، وإن عمِل بعلمه، فإن كان عالماً بالله تعالى وبأحكامه فهذا من السعداء، وإن كان من أهل الأحوال العارفين بالله فهذا من أفضل العارفين، إذ حاز ما حازوا وفضّل عليهم بمعرفة الأحكام، وتعليم أهل الإسلام. وأمّا قول من يقول العمل المتعدّي خير من العمل القاصر فإنه جاهل بأحكام الله تعالى، بل العمل القاصر أحوال:

إحداهنّ أن يكون أفضل من المتعدّي كالتوحيد والإسلام والإيمان بالله وملائكته واليوم الآخر، وكذلك الدعاء ثم الخمس إلا الزكاة، وكذلك التسبيح عقب الصلوات، فإنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قد قدّمه على التصدّق بفضل الأموال وهو متعدّ، وقال «خَيْرُ أَعْمَالِكُمْ الصَّلاَة». وسُئِلَ صلى الله عليه وسلّم أيّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ الْإِيمَانُ بِاللهِ. قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ جِهَاد فِي سَبيل اللهِ. قيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ حَجّ مَبْرُور، فهذه كلّها أعمال قاصرة وردت الشريعة بتفضيلها.

القسم الثاني ما يكون متعدّيه أفضل من قاصره، كبر الوالدين، «إذ سُئلَ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أيّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ». وليست الصلاة بأفضل من كل عمل متعدٍّ، فلو رأى المصلّي غريقاً يقدر على إنقاذه أو مؤمناً يقتل ظلماً أو امرأة يزنى بها أو صبياً يوتى منه الفاحشة وقدر على التخليص والإنقاذ لزمه ذلك مع ضيق الوقت، لأن رتبته عند الله أفضل من رتبة الصلاة، والصلاة إن قيل ببطلانها أمكن تداركها بالقضاء. فهذان القسمان مبنيان على رجحان مصالح الأعمال، فإن كانت مصلحة القاصر أفضل من مصلحة المتعدّي قدّمت على المتعدّي، وإن كانت مصلحة المتعدّي أرجح قدّمت على القاصر. فتارة يقف على الرجحان فيقدّم الراجح، وتارة ينص

الشارع على تفضيل أحد العملين فيقدّمه وإن لم يقف على رجحانه، وتارة لا يقف على الرجحان ولا نص يدلّ على التفضيل، فليس لنا أن نجعل القاصر أفضل من المتعدّي، ولا أن نجعل المتعدّي أفضل من القاصر، لأن ذلك موقوف على الأدلّة الشرعية. فإذا لم يظهر شيء من الأدلّة الشرعية لم يجزأن نقول على الله ما لا نعلمه أو نظنّه إلا بدلالة شرعية.

فائدة: إذا استوى الناس في المعارف بحيث لا يفضل بعضهم بعضاً في ذلك، فلا فضل لبعضهم على بعض إلا بتوالي العرفان واستمراره، لأن توالي ذلك شرف قد فات البعض وفاز به البعض، وكذلك لا تدوم الأحوال الناشئة عن هذه المعارف إلا بدوام المعارف، ولا تدوم له الطاعة الناشئة عن الأحوال إلا بدوام الأحوال، فإذا دام صلاح القلب بدوام المعارف والأحوال دام صلاح الجسد بحسن الأقوال واستقامة الأعمال؛ وإذا غلبت الغفلة على القلب غابت الأحوال الناشئة عن المعارف وفسد القلب بذلك ففسدت بفساده الأقوال والأعمال. والمعارف رتب في الفضل والشرف بترتيب الفضل والأحوال الناشئة عنها على رتبها في الفضل والكمال. وكذلك ما يترتّب عليها من الأقوال والأعمال؛ والحال الناشئة عن معرفة الجلال والكمال ينشأ عنها أفضل الأعمال وهو التعظيم والإجلال وملاحظة شدّة الانتقام، وينشأ عنها الخوف؛ وملاحظة سعة الرحمة ينشأ عنها الطمع والرجاء؛ وملاحظة التوحيد بالنفع والضر ينشأ عنها التوكّل على الله في جميع الأحوال، فالتائب أفضل من الراجي.

فهذه نبذة من أوصاف العارفين بالله تعالى. ومما يدلّ على فضلهم على الفقهاء ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء، إلا أن يسلكوا طريق العارفين ويتّصفوا بأوصافهم. «وَمَا سَبَقَكُمْ أَبُو بَكْرٍ بِصَوْمٍ وَلَا صَلَاةٍ وَلٰكِنْ بِشَيْءٍ وَقَرَ فِي صَدْرِهِ»، ولا يصح قول من قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلّم إنما فضّل بأعماله الشاقة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلّم فضّل بتكليم الله تعالى إياه تارة على لسان جبريل وتارة من غير واسطة؛ وكذلك فُضّل بالعلوم التي

يختصّ بها الرسل والأنبياء عليهم السلام؛ وكذلك فُضّل بالمعارف والأحوال، ولهذا قالَ «وَإنّي لأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَعْلَمَكُمْ بِاللهِ وأَشَدّكُمْ لَهُ خَشْيَة»؛ وكذلك لما احتقر بعضهم قيام رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلى قيامه وصلاته إلى صلاته، وأنكر ذلك صلى الله عليه وسلّم فذكر أن تفضيله عليهم إنما كان بمعرفته بالله تعالى. وهذه أكثر جهات تفضيل رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ولا مشقّة عليه فيها. وكيف لا يكون كذلك والله تعالى يقول ﴿إنّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وبِكَلاَمِي﴾، ومثل هذه المقالة لا تصدر إلا من جلف جاف! وكيف يفضّل رسول الله صلى الله عليه وسلّم بأعماله الشاقة مع أنه لا شبه لأعماله وصبره وتأذيه لقومه بأعمال نوح وصبره وتأذيه من قومه، وما أسرع الناس إلى أن يقولوا ما ليس لهم، ولو أنهم سكتوا إذ جهلوا لكان خيراً لهم، والله تعالى أعلم.

[مَنْ يكتب القرآن يكتسب به ويغلط في بعض المواضع]

وسئل عن الرجل يكتب القرآن يكتسب به، فربما غلط في بعض المواضع أو ضبطه ملحوناً، فهل إذا قرأه كذلك من يعتمد على ذلك الضبط يأثم بذلك الكاتب أم لا؟.

فأجاب: لا يجوز لمن لا يعرف ضبط القرآن أن يضبط لما في ذلك من تضليل الجهّال. وإذا كان عالماً فصدر منه ما لا شعور له به لم يأثم إذ لا يخلو من مثل هذا أحد إلا المبتحرون في علم العربية. والأولى به أن يتفقّد ما كتبه ليصلح ما عساه أن يتفق فيه من لحن واختلال.

[حكم القيام للناس]

وسئل عن القيام للناس هل يباح أو يكره؟ وهل يستوى في حكمه الوالد والفقيه والصالح؟ وصار الأمر فيه اليوم إلى أنه إذا دخل شخص على قوم أو اجتاز بهم، فمن لم يقم له عدّه متهاوناً به منكراً عليه وحقد عليه، فما الحكم بهذا الاعتبار؟.

فأجاب: لا بأس بقيام الإِكْرَام والاحترام. وقد قال صلى الله عليه

وسلّم للأنصار: «قُومُوا إِلَى سَيِّدكُمْ»، يعني سعد بن مُعاذ، وكذلك لبني قريظة، فلا بأس بالقيام للوالدين والعلماء والصالحين. وأمّا في هذا الزمن فقد صار تركه مؤدّياً إلى التباغض والتقاطع والتدابر، فينبغي أن يُفعل رفعاً لهذا المحذور، لأن تركه قد صار وسيلة إلى هذا. وقد قال صلى الله عليه وسلّم: «لَا تَقَاطَعُوا وَلَا تَدَابَرُوا ولا تَبَاغَضُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَاناً كَمَا أَمَرَكُمُ اللهُ»، فهذا لم يؤمر به لعينه، بل لكونه صار تركه وسيلة إلى هذه المفاسد في هذا الوقت. ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيداً لأنه قد صار تركه إهانة واحتقاراً لمن جرت العادة بالقيام له، ولله أحكام تحدث عند أسباب لم تكن موجودة في الصدر الأول، والله أعلم.

وسئل عن القيام والإكرام والاحترام لمن ينبغي أن يفعل أو يترك من المسلمين والكفّار، وحكم الألقاب وتنكيس الرؤوس في السلام.

فأجاب: لا بأس بالقيام لمن يرجي خيره ويُخاف شره من أهل الإسلام. وأمّا الكفّار فلا يقام لأحد منهم، لأنا أمرنا بإهانتهم وإلزامهم بإظهار الصغار، وكيف نفعل ذلك بمن يكذّب الله ورسوله صلى الله عليه وسّلم؟ فإن خفنا من شرّهم ضرراً عظيماً فلا بأس بذلك، لأنّ التلفّظ بكلمة الكفر جائز عند الإكراه. وأمّا إكرامهم بالألقاب الحسان فلا يجوز إلا لضرورة أو حاجة ماسة، وينبغي أن يهان الكفرة والفسقة زجراً عن كفرهم وفسقهم، وغيرة لله عز وجل. وما يفعله الناس من تنكيس الرؤوس فإن انتهى إلى حدّ أقل الركوع فلا يفعل، كما لا يفعل السجود لغير الله عز وجل. ولا بأس بما يقصر عن حدّ الركوع لمن يكرم من أهل الإسلام. وإذا تأذّى مسلم أمرنا بإكرامه بترك القيام، والأولى أن يقام له، فإن تأذّيه بذلك يؤدّي إلى العداوة والبغضاء. وكذلك التلقيب بما لا بأس به من الألقاب.

[توسيع الثياب وتكبير العمائم]

وسئل عن حكم توسيع الثياب وتكبير العمائم وتحسين الخياطة والتظريف.

فأجاب: الأولى بالإنسان أن يقتدي برسول الله صلى الله عليه وسلّم في الاقتصاد باللباس، وإفراط توسيع الأكمام والثياب بدْعة وسرف وتضييع للمال، ولا تجاوز الثياب الأعقاب، فما جاوز الأعقاب ففي النار. ولا بأس بلبس شعار العلماء من أهل الدين ليعرفوا بذلك فيسألوا، فإني كنت محرماً فأنكرت على جماعة من المحرمين لا يعرفوني ما أخلّوا به من آداب الطواف فلم يعبؤوا، فلمّا لبست ثياب الفقهاء وأنكرت ذلك عليهم سمعوا وأطاعوا. فإذا لبس شعار الفقهاء لمثل هذا الغرض كان فيه أجر، لأنه سبب إلى امتثال أمر الله تعالى والانتهاء عمّا نهى الله عز وجل عنه. وأمّا المبالغة وتحسين الخياطة وغير ذلك فمن فعل أهل الرعونة والالتفات إلى الأغراض الخسيسة التي لا تليق بأولى الألباب.

وسئل هل يجوز أن يقال لا حاجة بنا إلى الدعاء لأنه لا يردّ قضاء ولا قدراً.

فأجاب: من زعم أنه لا يحتاج إلى الدعاء فقد كذب وعصى، فيلزمه أن يقول لا حاجة إلى الطاعة والإيمان لأنّ ما قضاه الله من الثواب والعقاب لا يمنعه، ولا يدري هذا الأخرق الأحمق أن مصالح الدنيا والآخرة قد رتّبها الله سبحانه على الأسباب، ومن ترك الأسباب بناء على أن ما سبق به القضاء لا يفيده الدعاء لزمه أن لا يأكل ولا يشرب إذا جاع وعطش، ولا يتداوى إذا مرض، وأن يلقى الكفّار بغير سلاح، ويقول في ذلك كله ما قضاه الله تعالى لا يُرَدُّ. وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل. وما أحرى هذا الجاهل على الجرأة على الله تعالى بإنكار الشرع وما ركّبه الله تعالى في الطبع.

وسئل عمن زعم أن أبا بكر رضي الله عنه آوى النبي صلّى الله عليه وسلّم طريداً أو أنسه وحيداً، هل يتوجّه عليه إنكار أم لا؟.

فأجاب: من زعم أن أبا بكر آوى النبي صلى الله عليه وسلم طريداً فقد كذب، ومن زعم أنه أنسه وحيداً فلا بأس به.

[إستشكال في آية يوسف: وقد أحسن بي إذا أخرجني من السجن]

وسئل الفقيه العالم سيدي أحمد بن عبد الرحمان ابن زاغ التلمساني عن الحكمة في قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾، ولم يقل إذ أخرجني من الجُبِّ ومـاثر[1] السؤال هو أن رميه في الجب مصيبة عظيمة كانت عرضة للموت وبدلاً من القتل، فهو بمنزلته لاشتراكهما معاً في خلوّ وجه يعقوب من يوسف لإخوته عليهم السلام، فالإخراج من الجب والإنقاذ من هلكته نعمة كبيرة تستحق اعترافاً بها ومزيد شكر عليها، ولا كذلك سجن العزيز بعد رؤية الآيات وإن كان الإخراج منه نعمة أخرى تستحق أيضاً شكراً.

فأجاب: الحمد لله. اعلم أن المراد من الكلام، حسبما اقتضاه ـ والله أعلم ـ المقام، هو رؤية المنّة من الله وشكره عز وجل في النعمة الحاضرة عند الصديق عليه السلام، التي هو ذائق لها في الحال، وهو جمع شمله بوالده وأحبّته بعد الشتات الذي لا مطمع معه في انتظام شمل إلا على جهة الغرابة الغريبة:

وَقَدْ يَجْمَعُ اللهُ الشَّتِيتَيْنِ بَعْدَمَا يَظُنَّانِ كُلَّ الظَّنِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

ثم إن الجواب على هذا يدور على الصارف عن ذكر حديث الجب، وعلى الباعث على ذكر حديث السجن، وهو من وجوه:

الأول: أنه عليه السلام أعرض عن حديث الجب كراهة أن يخجل إخوته بتذكيرهم ما فعلوا به، وتحقيقاً لما تكرّم به عليهم من نفي التثريب عنهم في قوله ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾.

الثاني: الإخراج من الجب كان إلى سجن الملك فهو مصيبة أخرى أيضاً.

الثالث: أنه أوجب البعد عن الأهل والوطن الذي هو عدل الموت، وهي مصيبة أخرى أيضاً.

---

(1) لعل الأصل: ومثار.

الرابع: انكشف له عليه السلام عن نهاية الغِلّ من إخوته له، وكان مطهراً لكونه لم يبق له في قلوبهم ما يوجب رحمة منهم له ولا حناناً عليه، وقطعاً لما عسى أن يترجّى منهم من ندمهم على فعلهم وردّه إلى أبيه طالما كان في أرضهم وبين ظهرَانَيْهم، وهي طامة أخرى. وهذه الثلاثة من باب نجّيناك من التلف بالتلف. ومن فهم هذا المسلك في الجواب استخرج على نهجه أجوبة أخرى، بل ومن فهم ما ضبطنا به على الأجوبة من معنى الصارف والباعث سهل عليه استخراجها، وكان أحرى بكثرة أعدادها.

الخامس: أنه كان بعيد العهد، والإخراج من السجن كان أقرب منه، والإنسان لما هو أقرب أذكر منه لِما هو أبعد.

السادس: الإخراج من السجن متضمّن للخلاص من تلك الابتلاءآت العظيمة المبتدأة من تنكّر وجوه إخوته له، المنتهية عند خروجه من السجن، فهي كناية عن الخلاص منها كلها.

السابع: أنه كان على وجه الاحتفاء به وإرادة تقريبه من الملك.

الثامن: أنه كان سبباً لجعله على خزائن الأرض الذي كان سبباً لرحمة الخلق به، أيّ أحسن بي إذ رحم الخلق بي.

التاسع: أنه كان مبدأ النعمة للملك.

العاشر: أنه كان سبباً لزوال الملك عنه.

الحادي عشر: أنه مُفْضٍ إلى جمع شمله بأحبّته.

الثاني عشر: أنه يتضمّن تطهّره وتبرئة ساحته مما رمته به زليخا، فهذه كناية عن نعمة دينية وهي أكبر النعمتين.

الثالث عشر: أن فيه إشارة إلى نعمة الله تعالى عليه في تعليمه علم تأويل الرؤيا الذي كان سبباً لإخراجه، ونعمة العلم أعظم من نعمة الإنقاذ من هلكة الجب.

الرابع عشر: أن فيه إعداده وتيسير الأمر عليه في لقاء أحبّته بزواله من ثقاف السجن ورفع حجابه عنه. وفرق بينه وبين الحادي عشر، لأن ذلك وضع للسبب في اللقاء بالجعل على الخزائن، وهذا رفع للمانع من اللقاء وهو التغيّب في ثقاف السجن وتحت حجابه.

الخامس عشر: أنه سمح له وعفو من الله عنه في قوله﴿**اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ**﴾الذي كان سبباً لطول لبثه في السجن دلّت عليه الفاء في قوله﴿**فَأَنْسَاهُ**، **فَلَبِثَ**﴾.

السادس عشر [1] السجن عار عن مرارة الطول بخلاف المقام في السجن فإنه كان بضع سنين فألمه أكثر ومرارته أكبر، ولذلك جعل بدل العذاب الأليم في قوله «**مَا جَزَاء مَنَ** أراد **بِأَهـلِكَ سُوءاً إلاّ أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَاب أَلِيم**».

السابع عشر: أن الإخراج من السجن كان من إنعامات إلهية ملائمة للنفوس البشرية، رافع لتلك الابتلاءات التصريفية، فيجوز أن يكون كفاية عن النعم المترتّبة عليه لمّا كان أولها ومبتدؤها سبباً لها. ومثله في اللسان العربي كثير، فكأنه قال إذ أخرجني من السجن وقرّبني إلى الملك وجعلني على خزائن الأرض وآتاني من الملك وجاء بكم إليّ، إلى غير ذلك من النعم. وذلك كله أعظم وآثر من نعمة الإنقاذ من الجب.

الثامن عشر: أنه لو ذكر الإخراج من الجب وعطف عليه قوله وَجَاء بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ لمجته الطباع السليمة، ولم تقبله الأسماع المستقيمة، ولكان مناقضاً للمراد، ناظماً شمل الأعداد والأضداد، فلا يصحّ أن يعطف عليه، ولا أن يجعل ناظراً إليه، يعرف ذلك صاحب علم الفصْل والوصل والله أعلم.

[الحكمة في تقديم السمع على البصر في غالب آي التنزيل]

وقال رحمه الله تعالى ورضي عنه، ومن خطه نقل ما نصّه بعد الحمد لله والتصلية: أما بعد، فإنه ورد على سيدي الإمام العالم الصدر الحجة شريف العلماء وعالم الشرفاء سيدنا ومولانا أبي يحيى بن سيدنا الشيخ الإمام

(1) هنا كلمة لا تقرأ؛ ولعلها: «ما قبل...».

العالم العامل العلامة الكبير الشهير سيدنا ومولانا أبي عبد الله الشريف التلمساني، أدام الله له العز الأكمل، ووالى له الصنع الأجمل، من بعض الفضلاء سؤالان اثنان ضمّتهما رقعة واحدة:

الأول منهما عن الحكمة في تقديم السمع على البصر في غالب التنزيل وذلك نحو أربعين آية، وتقديم البصر على السمع في اليسير منه، وذلك نحو ثلاث آيات خاصة، اثنتان من سورة الاعراف وآية من سورة السجدة.

وثانيهما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنَ ارْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾ كيف أُمر صلى الله عليه وسلّم بسؤال من قبله من الرسل وقد انقرضوا قبله بأعصر، فهل يصح أن يكون ذلك قد وقع ليلةالإسراء؟ فألقى الشيخ رضي الله عنه ذلك إلى من حضر بمجلسه الكريم من تلاميذه وأفادهم فيه من العلم ما تشرح به الصدور وتقرّبه العيون، فانتدَب أَوْلاَهــم بخدمته، وأعظمهم انغماساً في بحر نعمته، إلى النيابة عن قلمه الأعلى، ليحوز من قداحـه الحمّالـة القدح المعلّي، وليؤدّي شيئاً من شكر النعم، ويقوم بوظيف من واجب الحزم، خار الله له ولطف به. فوقع في هذا المسطور، بعض ما فتح الله به على الشيخ في المجلس المذكور، وعلى الله سبحانه المعتمد، ومن فضله ثم من ذي الْهِمّة السابقة المستمد.

اعلم أن السمع والبصر نعمتان عظيمتان على الإنسان يعجز البشر عن القيام لهما بواجب الشكر، ولكل واحد منهما من المنافع ما لا يحصى. وإذا وقف موقف المساماة والمفاخرة والمجادلة والمناظرة تكافئا في بادي النظر وتقاوما، ما لم يترافعا لمجلس الحكومة ويتحاكما. وإذا تجنّبا سبل البغي والاعتساف، وحكم بينهما حكم العدل والإنصاف، قضى بالمزية والفضل للسمع على البصر، لأن عامة وجوه الرشد والهداية وتلقّي الشرائع والكتب المنزلة إنما هي بالسمع، ولهذا لم يبعث نبي أصم، وكان في الأنبياء من ابتلي بالعمى، صرّح بذلك الإمام الفخر، حيث حكى اختلاف العلماء في التفضيل بين السمع والبصر. وهذه المنفعة الواحدة التي ذكرناها لا يقوم لها

جميع منافع البصر. وإذا ثبت ذلك تبيّن أن تقديم السمع على البصر من تقديم الشريف على المشروف، والمهم على غير المهم. فما أتى على ظاهر النهج في التنزيل فقد أتى على الأصل، وما أتى على خلاف ذلك فهو موضع السؤال. وممّا يشبه ذلك وينظر إليه قوله عز وجل ﴿وَجَاءَ رَجُل مِنْ أَقْصَى الْمدينة يَسْعَى﴾، وفي الأخرى بتأخير رجل، فيسبق إلى الذهن أن يسأل لِمَ قدّم رجل في الأولى وأخّر في الأخرى، وهو كلام غير محرّر، لأن ما جاء بتقديم رجل جاء على الأصل في تقديم الفاعل على غيره من معمولات الفعل فلا سؤال فيه، وإنما السؤال في التأخير لخروجه على الأصل، والاشتغال بجوابه يخرجنا عما نحن بصدّه.

ثم اعلم أن آيات الله ضربان: آيات متلوّة، وآيات مجلوّة، ومدرك الأولى السمع، ومدرك الثانية البصر. والمقام ذو الآيات المتلوّة يناسب ذكر السمع كقوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى أَنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقدّس طُوَى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوْحَى﴾؛ والمقام ذو الآيات المجلوّة يناسب ذكر البصر، كقوله ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سُدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سُدّاً فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُوْنَ﴾. وليس بواجب على الجملة أن يكون مع كل واحد من النوعين ما يناسبه، ولكنه إن ذكر فقد يكون ذلك لخصوصية ممكنة أخرى سوى مطلق المناسبة، وقد يكون لمطلق المناسبة، وإن لم يذكر فواضح، وإن ذكر مع أحدهما ما يناسب الآخر فذلك لأنها بلغت من الوضوح والجلاء ما كأنها تُرى عياناً. وفي المجلوّة يذكر معها السمع لأنها بلغت من التحقيق ما كان لها لساناً تنادي به الإقبال عليها وحسن الإصغاء إليها وإلى ذكر السمع والبصر من النوعين في الآيات أو مع أحدهما فواضح بما قرّرناه سابقاً. ثم إن قدّم السمع حينئذ كما هو الأكثر فلا كبير سؤال فيه، لأنه من باب إخراج الكلام على مقتضى الظاهر حسبما أصلناه، ولا التفاتٍ إلى مقدار ما ورد من ذلك ولا اعتبار بعدده بالغاً ما بلغ؛ وقد ينضم إلى ما أصلناه نكث ولطائف أخرى في بعض المواضع تقتضي تقديم السمع أيضاً، وإن قدّم البصر على السمع كما في الثلاث الآيات الواقعة في السؤال، وفي نحو

ثمانية مواضع أخرى استدركناها على السائل، وهي اثنان في المائدة، واثنان في هود، واثنان في الكهف، وواحد في بني إسرائيل، وواحد في الشعراء على نظر فيه وفي جملة من نحو عشر موضعاً (كذا) في مواضع أخرى يطول ذكرها، فذلك لأن المقام اقتضى مزيد اهتمام بأمر البصر على ما تأصّل للسمع منه حتى خرج الكلام به على مقتضى الظاهر، والسؤال فيه محذور وقد يكون تأخّرُ السمع زيادة في تفضيله، كما إذا كان الكلام على أسلوب الترقّي ومن قام على ما أسلفناه من المقدّمات والاعتبارات، وكان له من الاقتدار ما يتصرّف به في هذه المناحي، سهل عليه العثور على النكث واللطائف الموجبة لإخراج الكلام المقتضى في كل مقام، فقد ذللنا له الطريق، ودللناه على التماس الرفيق، وإن أراد مزيداً من التوفيق، وفتح باباً آخر من التحقيق، وتشوّف إلى التفصيل والتصوير والتمثيل، تبرّعنا له بذلك في بعض المسائل، وليكن ذلك في الثلاث الواقعة في سؤال السائل، وعلى الذكي أن يحذو على مثل ما يلقى عليه، وينسج على منواله وما ينبني عليه، والله المستعان.

أمّا قوله تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوب لاَ يَفْقَهُونَ﴾ الآية، فالظاهر أن المقصود منها توضيع شأن الكفّار من رتبة العُقَلاء إلى رتبة البهائم أولاً، ثم إلى أَنْزَلَ منها ثانياً. فذكر أولاً القلوب لأنها أثر الحواس وعنصر الإدراكات، ثم سلب عنهم فقههم بها، فساووا ما بهذه الصفة من المخلوقات وهم الأنعام. ثم ذكر ثانياً الأعين وسلب عنها الإبصار النافع اللائق بالعقلاء فساووا بسلبه الأنعام أيضاً، ثم ذكر ثالثاً الآذان وسلب عنها السماع المعتبر في حقّ العقلاء، فساووا بسلبه الأنعام أيضاً. والمعنى: لهم قلوب كقلوب البهائم، وأعين كأعين البهائم، وآذان كآذان البهائم. وقدّم البصر على السمع لأن النظر في حقّ الحيوانات اليهيمية به تميّز عظم المنافع والمضار من أكل وشرب وسبيل المشي وغير ذلك، والله أعلم.

وأمّا قوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُل يَمْشُونَ بِهَا﴾ الآية، فهو كلام في الأصنام، والهمزة للإنكار، وأم بمعنى بل،والهمزةُ والإضراب فيها على وجه الترقّي، وأم الأولى شبيهة بواو الازدواج، وكذا الثانية، والأرجل والأيدي درجة

متواخية، وكذلك الأعين والآذان، منفعة الأعين والآذان أعظم من منفعة الأيدي والأرجل، لأن الأعين والآذان هما مدراك الرشد والهداية في الإنس، ثم إن منفعة الأيدي أعظم من منفعة الأرجل، لأن معظم الحرف والمنافع التي هي مناط المعاش إنما هو بالأيدي، ومنفعة السمع أعظم من منفعة البصر لإمكان تلقّي الشرائع والكتب المنزلة كما ذكرنا في الترقّي فيما بين المزدوجين الأولين والمزدوجين الأخيرين، وفيما بين كلّ مزدوج وأخيه. والمعنى أن المشركين جعلوا ما يعبدون من جنس لا نسبة له في الفضل، لأنه جماد لا حركة له اختيارية. وعبّر عن ذلك بالأرجل لأن المقصود الأعظم منها حركة المشي، فليس له رجل يتحرّك بها فضلاً عن أن تكون له يد يبطش بها؛ والحيوان يفضل بعضه بعضاً بصفة البطش، فضلاً عن أن تكون له أذن سامعة يدرك بها عامة وجوه رشده وهدايته والله أعلم.

وأمّا قوله تعالى ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحَاً﴾ فالمقصود منه، والله أعلم، بيان فضيحتهم بمعاينة ما كانوا ينكرون، والمقام للبصر لأن يوم القيامة هو يوم يرون ما يوعدون، وذكر السمع معه والله أعلم على جهة الاستطراد والتتمة، فالجزاء يكون متأخّراً، وزمانه إما في الدنيا فتكون الجملة حالية، أي أبصرنا اليوم وقد كنا سمعنا في الدنيا التهديدات والوعيدات، وليس الخبر كالعيان. وإما في يوم القيامة أي أبصرنا العذاب وسمعنا ما نكره من الخزي والتوبيخ والتقريع والتأنيب، وليس ما يرى من العذاب كما يسمع من الخزي. وقد يفتر عنهم في الخزي ولا يفتر عنهم في العذاب البتّة.

وها هنا جواب آخر يتعلّق بالسؤال الجامع لما قدّم وما أخر، وينبغي أن يتعمّده العالم والمدرّس في حقّ كثير من الناس، وهم الذين لم يتحقّقوا بكفاء العلوم في هذه الأعصر ولم يقوموا عليها، وهي العربية والبيان والمنطق والأصول، أو تحقّقوا بها ولكن قَعَدَ بِهِمْ شدة الورع والاقتداء بالسلف الماضين عن الخوض في لجج بحار التدقيق والتعمّق في التأويل، وهو ما أشار إليه الإمام أبو محمد بن عطية في قوله تعالى ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ﴾. أنّ من

الفصاحة العدول عن قانون التكلّف والصنعة، ولذلك لم يأت بالشر في مقابلة الخير، بل جيء بالضر مكانه. وكذلك قوله تعالى ﴿**إنّ لَكَ أَنْ لاَ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَـؤُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى**﴾، فجيء بالجوع مع العري، وبابه أن يكون الظمأ. وقال امرؤ القيس:

كَـأَنِّيَ لَمْ أَرْكَبْ جَـوَادَاً لِـلَـذَّةٍ ... وَلَمْ أَتَبَـطَّنْ كَـاعِبـاً ذَاتَ خَلْخَـالِ
وَلَمْ أَسْبَـأْ الزِقَّ الـروِيّ وَلَمْ أَقُلْ ... لِخَيْلِي كِـرِيّ كـرّت بَعْـدَ إجْفَـالِ

وبعضه بالمعنى. وعلى هذا فقد يقال إن تقديم السمع على البصر في مكان وتأخيره في مكان آخر من فعل أحد الجائزين، والسؤال في مثله دوريّ ولا يستحق جواباً، ولا ينبغي أن يهضم هذا الجواب فإنه من العلم بمكان. وإذا ثبت علم السلف وعلم المحققين من قدماء العلماء لم تجد فيه اكتراثاً بأمثال هذا السؤال، وإنما تخطّينا هذا الجواب إلى الجواب الأول، لأن أمزجة الناس وعلومهم مختلفة، فربّما شخص لا يحتاج إلى الجواب الأول، والآخر لا يعنيه الثاني، ولكل منهما وجه يعتمد عليه، وأصل يرجع إليـه، فهذا ما يتعلّق بالسؤال الأول، والعلم عند الله عزّ وجل.

[إستشكال في آية: واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا]

وأمّا السؤال الثاني فقد ذكر المفسّرون فيه ثلاثة أوجه:

أَحَدُهَا: أن المعنى واسأل أتّباع من أرسلنا، وهم أهل الكتاب، فإنهم يخبرونك بأن الله لم يتعبّد أحداً بعبادة الأصنام.

الثاني: أمر بذلك في السماء ليلة الإسراء بعد الصلاة بالأنبياء عليهم السلام، فقال عليه السلام لا أسأل فإني لست شاكاً فيه.

الثالث: أن المراد بذلك النظر والاستدلال كقول من قال: سل الأرض من شقّ أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك، فإنها إنْ لم تجب إخباراً أجابت اعتباراً. والمعنى انظر في هذه المسألة بعقلك وتدبّر فيها بفهمك. والمعنى انظر فيما أوحِي إليك من نبأ المرسلين. فالوجه الأول فيه مجاز الحذف،

والثاني حقيقة، والثالث مجاز يتقرّر بوجهين، ذكر الإمام الفخر الأول منهما، والثاني محتمل ولم يذكره.

وهنا انتهى القول فيما انتدبت إليه، وأستغفر الله من الخطإ والصواب، وأسأله الإقالة عن عثار السؤال والجواب، وأن يعاملنا بفضله، ويسبغ علينا واسع كرمه وطوله، في الدنيا والآخرة، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد كلّما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، والحمد لله رب العَالمين، حمداً يوافي نعمه ويكافي مزيده، سبحان ربك العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

مسائل في التفسير

[محاورة بين الامامين التلمسانيين: محمد المقري وابراهيم بن الإمام]

تكلم عليها القاضي أبو عبدالله المقري التلمساني، وتكلم معه في بعضها الشيخ أبو الفضل ابراهيم ابن الشيخ العالم المجتهد أبي زيد عبدالرحمان بن الشيخ الإمام التلمساني.

قال القاضي المقري ـ رحمه الله ـ تعالى: نظرت في قوله تعالى: **﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ﴾**، مع ما في الصحيح من قوله عليه السلام: **﴿مَا بُعِثَ مِن نَبِيءٍ قَبْلِي إلاَّ أُوتِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإنَّمَا كَانَ الذِي أُوتِيتُ وَحْياً وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾**، ففيهما من ذلك سر رفع العذاب العامّ والمسخ وغير ذلك مما نال الأمم المتقدمة، وذلك أن تلك الآيات آيات اضطرار، فكانت العقوبة على تكذيبها عقوبة عناد، وآية الوحي آية اعتبار، فالعقوبة على ردها عقوبة اعتراض وإلحاد. وكأن الله عز وجل مهّد لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم أخباره بأن بعث الأنبياء قبله بالآيات، وأهلك المكذبين بها بمنكرات العقوبات، ثم لم ينقطع مع ذلك شرك ولا غلب توحيد، فبعث محمداً صلى الله عليه وسلم بوحي يعرفه المستبصر ويفهمه المذكر، فمن أيقظ إليه بصيرته علم أنه من عند الله تعالى، ومن حجب قلبه صرفه عن طريقه، ثم نصره بالسيف فبلّغ حتى مات وقد أسلمت العرب وسالمت، ثم قام بعده خلفاء به فأشاعوه في الأقطار، وقاتلوا

عليه جميع الكفار، حتى فتحوا البلدان، وأظهروا دين الاسلام على سائر الأديان، فعمَّ بلوغ دعوته المشارق والمغارب، وعلت كلمة الله الرؤوس والمناكب، فلم يدعوا في الأرض إلاّ مسلماً أو عابداً لله عز وجل غير جاحد له ولا مشرك به من كتابي أو مجوسي مطلوب لا طالب، ومركوب لا راكب. ونحن ننتظر استئصال شافتهم، وإخماد نار شوكتهم وعلو[1] منار كلمتهم. فكل من على الأرض اليوم فهو مُذعنٌ لله عز وجل مقر له خائف من بطشه راغب في فضله، لا يدعي الشبه لغيره، ولا يقر لمعبود سواه ببركة آية الوحي. وهذا سر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وأكثرهم تابعاً. ويدلك على ذلك أن الآيات كانت مع خصوص الدعوى، والوحي مع عمومها، لظهور آثارها في الأمور المخبر بها قبل الاسلام، من أكبر معجزات سيد الأنام، وهذا هو سر: «**لَوْ أَدْرَكَنِي مُوسَى مَا وَسِعَهُ إلا الاتِّبَاعُ أَيْضاً**»، وهو سرّ تحريم الملك في أمته وشرع الخلاف حتى يكون الأمر على نهجه، والله تعالى أعلم.

وقال أيضاً ــ رحمه الله ــ سألني بعض الفقراء عن السبب في سوء بحث المسلمين في ملوكهم إذا لَمْ يَلِ أَمْرَهُم من يسلك بهم الجادة ولا يحملهم على الواضحة، بل من يغتر في مصلحة دنياه، غافلاً عن عقوبته في أخراه، فلا يرقب في مؤمن إلاّ وَلاَ ذِمَّة، ولا يرعى لهم عهداً ولا حرمة.

فأجبته بأن ذلك لأن الملك ليس في شريعتنا، وذلك أنه كان فيمن قبلنا شرعاً. قال الله عز وجل ممتناً على بني اسرائيل: ﴿**وَجَعَلَكُم مُلُوكاً**﴾، ولم يقل ذلك في هذه الأمة، بل جعل لهم خلافة. قال الله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ**﴾ الآية، وقال تعالى: ﴿**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً**﴾، وقال سليمان﴿**رَبِّ اغْفِرْ لي وَهَبْ لِي مُلْكاً**﴾ إلى غير ذلك، فجعلهم (كذا) الله تعالى إلى أن جعل فيهم ملوكاً ولم يجعل فينا شرعاً إلا الخلفاء، فكان أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن لم يستخلفه نصاً، لكن فهم الناس ذلك فهماً وأجمعوا على تسميته بهذا الاسم، ثم

(1) كذا بالأصل، ولعله محرّف عن «وهدم» أو نحوه كما يقتضيه السياق.

استخلف أبوبكر عمر فخرج بها على سبيل الملك الذي يرثه المولود عن الوالد إلى سبيل الخلافة الذي هو النظر والاختيار للناس، ونص على ذلك في عهده له، ثم اتفق الناس من أهل الشورى على عثمان. فخُروج عمر بها عن بنيه إلى أهل الشورى دليلٌ على أنها ليست ملكاً، ونظرُ الناس فيهم واختيارهُم منهم دون تعصيب وغلبة مؤكدٌ لذلك، ثم تعيّن علي بعد ذلك إذ لم يبق مثله فبايعه من آثر الحق على الهوى، واصطفى الآخرة على الدنيا، ثم الحسن كذلك؛ ثم كان معاوية رحمه الله أول من حوّل الخلافة ملكاً والخشونة ليناً، ﴿ثُمَّ إنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فجعلها ميراثاً، فلما خرج بها عن وضعها لم يستقم ملك فيها. ألا ترى أن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه كان خليفة لا ملكاً، لأن سليمان رحمه الله رغب عن بني أبيه إليه إيثاراً لحق المسلمين، ولِئَلَّا يتقلدها حيّا وميتاً، وكان يعلم اجتماع الناس عليه، فلم يسلك طريق الاستقامة بالناس قطّ إلا خليفة. أما الملوك فعلى ما ذكرت إلاَّ مَنْ قلّ، وغالب أحواله غير مرضية، والله تعالى أعلم.

وقال أيضاً ــ رحمه الله تعالى ــ ﴿إنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ يدل على وجوب العمل بالراجح، وقد حكى الإجماع عليه، لأنه دليل على قولهم بعض الطريق سؤال (كذا) ثم لم يرض للعالم غير اتباع سبيله وانتهاج طريقته. وقوله أيضاً بعدها: ﴿وَأَنَّ الذِينَ لَا يُؤمِنُونَ بِالآخِرَةِ﴾ دليل على جواز التبشير بمصاب العدو والفرح به وإن كان أخروياً. وقد اختلف في جواز الدعاء عليه بالموت على الكفر. وأفتى شرف الدّين الكركري بكفر من قال لرجل أماته الله على الكفر، قال: لأنّ محبة الكفر كفر، وردّدته بقول صالح ابن آدم ﴿إنِّيَ أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ الآية. انتهى.

فكتب الفقيه العلامة الإمام سيدي أبو الفضل ابن الامام عقب كلام المقري هذا ما نصه: الحمد لله. قوله في الآية الأولى تدل على وجوب العمل بالراجح، مِمّا يُمْنع، وذلك أنّ ﴿يَهْدِي﴾ يحتمل أن يكون مفسراً بيَدْعُو على نهج ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾، وعلى هذا القول إن إجابة دعوته تجب لأن الادعاء منه إلى التي هي أقوم بأوامر ونواهي

يوقف مع كل منهما، وتارة يكون معني ﴿يَهْدِي﴾ يُرشد، وإرشاده من وجوه لا تحصى ولا تنحصر، كما أنّ ﴿الَّتِي﴾ أيضاً يحتمل أن يراد بها الطريقة، ويحتمل أن يراد بها الحالة. ﴿وأَقْوَمُ﴾ أيضاً يحتمل أن يكون على ظاهره مقتضياً للتفضيل، ويحتمل أن لا، وذلك إذا لوحظ منه التوحيد، إذ الشرائع لم تختلف فيه، فلو قيل مثلاً ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ على معنى أنه يرشد الناظر فيه إلى الحالة القويمة، وذلك إذا نظر فيه مؤمن من وجه التوحيد، وما يقول إذا نظر فيه كتابي مسلم من وجه إنبائهم عن قصصهم وأخبارهم مع أنبيائهم، فإن قال المراد مجموع القرآن من حيث هو مجموع، وكل آياته لا كلياته فيعتبر النظر في الإشارة بهذا من قوله سبحانه: ﴿إِنّ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ فتأمله.

وقوله في الآية الثانية وهي ﴿وَأَنَّ الذِينَ لَا يؤمنون بِالآخِرَة﴾ دليل على جواز التبشير بمصاب العدو، وهذا من حيث ﴿وَأَنَّ الذِينَ﴾ عطف على الأولى، وأنّ الأولى في موضع نصب ﴿بيُبَشِّرُ﴾ فهي داخلة في جملة بشارة المؤمنين، فالقرآن بشير المؤمنين، بحيث إن الكافرين لهم عذاب أليم. وما ردّ به على شرف الدين لا يصح لأنه لا يقال إن إرادة هابل إرادة محبة وشهرة، وإنما هو تخيير في شرين كما تقول العرب في الشر خيار، فالمعنى إن قتلتني وسبق بذلك اختياري أن أكون مظلوماً سينتصر الله لي في الآخرة. ألا ترى إلى قوله ﴿مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ﴾ على معنى لا أفعل القتل. وقد قال الجمهور إن هابل كان أقوى منهم، ويأتي وراء هذا قوله: ﴿إِنِّي أُرِيَدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ على معنى لست بحريص على قتلك، فالاثم الذي يلحقني لو كنت حريصاً على قتلك أريد أن تحمله أنت مع إثمك في قتلي، على ما أشار عليه السلام إليه بقوله: «**إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. قِيلَ يَا رَسُولَ الله هَذَا الْقَاتِلُ مَا بَالُ الْمَقْتُول؟ قَالَ إِنَّهُ كَانَ حَرِيصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ**. ويأتي في كلام هابل من اللطائف والحكمة أنه جمع فيه الاستعطاف والزجر، لأنه إذا نفى أن يبسط إليه يده في الوقت الذي يجب فيه البسط فذلك

من أقوى الدعاوي في تعطف قابل، لأن المقاومة ممانعة، والممانعة توجب الطلب في الممنوع والرغبة.

وَزادني كَلفاً في الْحُبِّ أنِّي مُنِعْتُهُ وَأَحَبُّ شَيْءٍ إلَى الإنْسانِ مَا مُنِعَا

ثم أردف الاستعطاف بالتسليم الباطني حيث نفى أن تكون له نزعة من حرص ليتطلب من ذلك الوقوف على صفاء باطنه، ثم الصفاء مع المشوشات للباب ربما تخيل من خلاله الأخوة النسبية، ثم أردف بالوعيد لها، بل وهو ﴿فتكُونَ مِن أَصْحَابِ النَّارِ﴾، إذْلا زاجر وراء ذلك. أما قوله ﴿وَذَلِكَ جَزاءُ الظَّالِمِين﴾ فيحتمل أن يكون من كلامه، ويحتمل أن يكون من كلام الله سبحانه.

وقال أيضاً ــ رحمه الله ــ: لما نزل قوْله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعثَ عليْكُمْ عذَاباً مِنْ فَوْقِكُم﴾، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعُوذُ بوجْهك» ﴿أوْمِنْ تَحْتِ أرْجلُكُم﴾ قال أعُوذُ بِوَجْهِكَ، ﴿أوْ يُلْبِسَكُمْ شِيَعاًوَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأسَ بَعْض﴾، قال هذه أخَفُّ. فمن ثَمّ وربّك أعلم منع هذه دون تينك على ما ثبت في الصحيح من قوله: «سَأَلْتُ رَبِّي ثَلاَثاً فَأَعْطَانِي اثْنَتَيْنِ ومنعني واحدة، سَألْتُهُ ألاَّ يُهْلِكَ أُمتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وهذه والله أعلم هي العذاب من فوق، وسَألْتُهُ ألاَّ يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالْغَرَقِ فَأعْطَانِيهَا»، وهي والله أعلم العذاب من تحت، «وسَألْتُهُ ألاَّ يَجْعَلَ فِتْنَتَهُم بَيْنَهُم فَمَنَعَنِيهَا»، وهذه هي الإلباس والإذاقة، فتأمل ذلك تجد الحديث كالكفاء للآية! وآستعذْ بالله من جميع بلائه، ولا تحقر شيئاً من عذابه، نعوذ به انتهى.

فكتب أبو الفضل بن الإمام عقب هذا الكلام ما نصه: هذا الكلام في غاية الحسن، لكن كدّر صفوَهُ أني أحفظ مثله للسُّهيلي، فطالعه في آلروض الأنف، فقد يكون حفظه ثم نسيه، أعني نسيه على الوجه الخاص في كونه هنالك وكونه للسهيلي، فلكثرة الحفظ ظهر له أنه آثاره، ويحتمل أن يكون هو المدرك له ولا يبعد، فالمصنّف كبير، وعلمه غزير، ولا أحقّ الآن النقل كما أني لا أشك في أنه هنالك، وأتخيل أن السهيلي ذاكر به بعض الأشياخ ووقف النظر في تقدم الآية، والغالب أن السهيلي قرّرهُ وهو الذي نفي في كلام

المقري، ولما لم يغلب ذلك على ظنه بما نقصه البحث قال ومن ثَمّ، وربك أعلم. ولم أجد الكتاب في الوقت، وقد أرشدناك للمطالعة فيما بقي، وفي كلامه رحمه الله عجلة من سوء الأدب، ولولا مكانته في العلم والديانة التي لا أشك فيها لكان التنبيه على غير هذا الوجه، فهي سقطة لا أشك فيها، وجموح قلم، عَرّفنا الله بمقادير أنفسنا وألهمنا رشدنا.

وقال أيضاً ـ رحمه الله ـ: ﴿**قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ، فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنَ امِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً**﴾ يقتضي أن قبض الرهن مخالف لقبض الأمانة، لأن الظاهر كونه مستأنفاً لا عامّاً معطوفاً على خاص، فالرهن كالكتب جعل الرهن بدلاً منه ليست يد المرتهن عليه بيد أمانة لكن يد ضمان كالعارية، لأن كل واحد منهما مقبوض لمنفعة القابض خاصة كالقرض فهو مضمون بالأصالة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «**الرَّهْنُ بِمَا فِيهِ**»، وبالله التوفيق.

ونلحق بهذا الكلام مِما هو منه ما قال رحمه الله، قال: ندب الله إلى الكتب بما هو توسعة على الناس، لأنّ الإنسان إذا توثق من حقه سارع إلى إخراج شيئه، والوثيقة إذا خفّت مؤونتها لم يرجع أحد على المعاملة عليها مع ما في ذلك من الحوطة على المال، والرفق في الحال والمآل. فهذا إرشاد لا عزيمة، ومَعونة لا مؤونة. ثم لما كان التوثق بالكتب قد يتعذر أرشد إلى التوثق بأثقل منه مما لا يعسر فقال: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ**﴾، وإلى تمام التوثق أشار بلفظ القبض كأنه يقول: إن تعذر الكتب فلا تمنعوا من التعامل الذي هو أصل صلاح أحوالكم لوجود ما هو أوثق منه وهو الرهن المقبوض، فلم يذكر أوّلاً المتيسر الأخف، وذكر ثانياً لأن ذكره أجحف، والباب كله باب تعريف، لا باب تكليف. والله أعلم.

وقال أيضاً ـ رحمه الله ـ: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يلْقُونَ أَقْلَامَهُم**﴾ قال الزمخشري.

إن قلت: لِمَ نفى المشاهدة ونفيها معلوم دون السماع من الحفاظ وهو موهوم؟

قلت: تيقنوا أنه ليس من أهل السماع والقراة وأنكروا الوحي فلم تبق إلا المشاهدة، وهي في غاية الاستبعاد، فنفيت على سبيل التهكم للمنكرين للوحي مع علمهم بعدم قراءته، كقوله: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ﴾، ﴿بِجَانِبِ الطُّورِ﴾، ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِم إِذْ اجْـمَعُوا﴾ انتهى.

قلت: الباب في الجميع واحد، وليس جوابه عندي ما ذكر، بل المعنى فيه إنا أوحينا إليك الوحي المبين الذي لو كنت مشاهداً لهذه الأمور لم تعلم منها بالمشاهدة أكثر مما أعلمناك منها بالوحْي، فهو امتنان على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن أراهُ ما لم يحضره حتى إنه لو حضر ذلك لم يكن بأعلم به وهو حاضره منه وهو غائب عنه، وذلك دليل الاعتناء وتعظيم المنة عليه، كما قال الصديق: لو كُشف الغطاءُ ما ازددت يقيناً. والله تعالى أعلم. انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبة: إذا لم يصح الجواب الأول إلى هذا فهو في غاية القصور، لأن الآيات على تعددها ليس القصد بها الامتنان على النبي صلى الله عليه وسلم عارياً عن تبكيت الكفار، فجواب الزمخشري مستلزم لجوابه دون عكس، وربما فهم من كلام الزمخشري وإليه أشار بقوله على سبيل التهكم إلى آخر كلامه، ولا يستلزم هذا الجواب جواب الزمخشري، فالحق جعل الجوابين جواباً واحداً والله تعالى أعلم.

وقال أيضاً رحمه الله: الواجب من الايمان بالبعث التصديق بأن الله عز وجل يخلقنا بعد الفناء خلقاً نعرف به أننا أولئك الذين كنا في الدنيا وعملنا من الأعمال كذا، ويعرفُ بعضنا بعضاً كذلك، وكذا نعرف ما يعاد من الأشياء التي كنا نعرفها قبل أنها هي لامحالة. وهذا القدر مُمكن عقلاً ما أظن يخالف في إمكانه إذا قرر عليه الأمر إلاّ من سلبه الله التمييز التام، وابتلاه بالاستبعاد، الموجب لفساد الاعتقاد. ثم إن الدلائل تظافرت ببقاء الأرواح، وأنها هي التي تعاد إلى تلك الأجساد فتتعلق بها ثانياً كما تعلقت بها أولاً. وهذا أيضاً مما لا تنكره العقول، وقد أثبتته النقول، فيجب القول به ولا يكفّر بإنكاره، بخلاف

الأول. ثم هذا البحث لا يخلو من أن يكون على بعض الأحوال التي كنا عليها في الدنيا حتى لا ينكر الانسان من نفسه شيئاً مما كان عليه مثل تلك الحالة في الدنيا على خلاف جميع تلك الأحوال، أعني في كمية أو كيفية، وكلاهما ممكن، لكن جاء التنزيل: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً﴾وجاء ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ وردت الأحاديث باختلاف الفريقين ومخالفة بعض الصفات لصفات الدنيا، فيجب أن يميز ذلك على ظاهره، إذ معتبر تلك الأحوال لا يوجب لنا غير القوم الذين كانوا في الدنيا. ألا ترى الإنسان تختلف أحواله في الدنيا وذاته واحدة لم تتغير؟ فكذلك يوم القيامة، ولا شك أن التركيب الثاني غير التركيب الأول، لانحلال الأول وذهابه ودخوله في العدم المحض الذي لا يتصور إعادة ذاته، بل خلق مثله. قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾، أي يعيدهم على أمثالهم هذه كهذه.

قال الغرنوي: وهل الأجزاء هي الأجزاء الأولى على ظاهر قوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، أو غيرها؟ كلاهما ممكن، والظواهر اقتضت الأول لحديث الذي أوصى بأن يحرق، وغيره، فيجب استعمالها. وحمل قوله تعالى: ﴿بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾على التركيب الثاني، أو على تعلق القدرة بذلك وإن كانت النشأة الأخرى في غير تلك الأجزاء. أما إعدام الأجزاء ثم إعادتها بعينها فمكابرة للعقل، وتكذيب للنقل، وبابه يَفتح على الشريعة طعناً كثيراً، ويصدّ عن مذهب أهل السنة صداً بيناً، وقد اصطحب على إنكاره العقل والنقل، فلا أدري لماذا يتصدى مثبته ولا أراه تصور حقيقته بل أخذه أول وهلة. انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبهُ: **قلت**: ذكر الفخر في أربعينيته قولاً رأى أنه جمع بين العقل والنقل فيه، فقال بتركيب هذه الأرواح مثل هذه البنية التي اتفق النظار على بقاء الأرواح وامتناع إعادة المعدوم. ولو بنى المقري رحمه الله عليه كلامه لكان كافياً، وما قال فيه بحث وتأمل، والله تعالى أعلم.

وقال أيضاً، رحمه الله، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدوا مَا فِي أَنْفُسِكُم أَوْ تُخْفُوه يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾، أي يوقفكم عليه ويقرره عليكم، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء بما يشاء. ولا يلزم من السؤال عن الشيء والإيقاف عليه التكليف به والمطالبة يفعله أو تركه، بل إظهار بإبلاء السرائر وتعظيم الأمر بكشف ما في الضمائر، كما جاء في اقتصاصات الجمادات وما لا تكليف عليه من الحيوانات، فلا منافاة بين هذه الآية وبين ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا﴾ حتى تكون ناسخة لها إن صححنا النسخ في بعض الأخبار. وأما معنى ما ورد من ذلك أنها جاءت مبهمة يحتمل الحساب فيها العرض كما في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِساباً يَسِيراً﴾. انتهى ما وجدته من هذا الكلام وانْدَرس باقيه.

وقال أيضاً: قال ابن عطية والزمخشري: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ فيه إخبار بغيب. **قلت** لا يكون هذا إلا عند مَنْ جَعَل الإتيان بسورة من مثله مقدوراً لهم وإنما صرفوا عنه، وهذا اختيار الإمام، ولذلك اعترض عليه في موافقتهما على ذلك. أما على مذهب الجمهور أن الإعجاز بالفصاحة والنظم، وأن ذلك ليس في قدرتهم البتة فلا يكون إخبار بغيب، وإلاّ فكل من أخبر بانتفاء وقوع أمر محال في العادة فهو مخبر بالغيب، وذلك باطل قطعاً. ولما اختار ابن عطية هذا القول لا جرم تقوّى عليه هذا الاعتراض انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبه: ما قاله غير مسلَّم، وذلك أن من أخبر بانتفاء أمر محال في العادة، إمّا أن يخبر عن انتفائه في الزمان الحالي، وإما في الزمن الاستقبالي، الأول مسلم والثاني ممنوع. فإن أخبر بانتفائه في مستقبل فمن أين له أن ذلك ليس بغيب؟ وإلا لزم ألا تخرق العوائد لوليّ، فتأمله فهو ظاهر، والاعتراض على سيدي أبي عبدالله المقري ثابت!

وقال أيضاً، رحمه الله: قال القاضي الباقلاني: العلم معرفة المعلوم على ما هو به. واعتُرض بأنّ المعلوم مشتق منه فيلزم الدّور.

قلت: تصور المعلوم ضروري، فأما توقفه على العلم فهو الذي يحتاج إلى النظر، ومن الجائز أن تعرف حقيقة العلم بالمعلوم، ثم يجعل العلم أصلاً لوجود المعلوم لفظاً ومعنى، ولا يلزم على هذا دورٌ ولا غيره. وكذلك قولهم الأمر المقتضي طاعة المأمور به؛ وقولهم القياس مساواة فرع لأصل في علة حكمه، إلى غير ذلك، فقد كثر الاعتراض بهذا النحو، وجوابه ما سمعت.

وقال أيضاً ـ رحمه الله ـ تحذيراً: «إيّاكَ ومفهوماتِ المُدوّنة»، فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنة، فما ظنك بكلام الناس، إلّا أن يكون من باب المساواة أو الأولى. وبالجملة إياك ومفهومَ المخالفة في غير كلام صاحب الشرع، وعليك بمفهوم الموافقة فيه وفي كلام من لا يخفى عنه وجه الخطاب من الأيمة، ولا تفت إلا بالنص إلّا أن تكون عارفاً بوجوه التعليل بصيراً بمعرفة الأشباه والنظائر حاذقاً في بعض أصول الدين وفروعه، إما مطلقاً أو على مذهب إمام من القدوة، ولا يغرنك أن ترى نفسك أو يراك الناس حتى يجتمع لك ذلك والناس العلماء، واحفظ الحديث تقو صحبتك، والآثار يصلح رأيك، والخلاف يتسع صدرك، واعرف العربية والأصول، واشفع المنقول بالمعقول، ولا يستفزنـك من يقول إن تلك العلوم لم تكن في السلف، فإن العرب أغنى الناس عن العربية، وأصحاب النفوس القدسية مستغنون عن بعض العلوم العقلية، وإلّا فتصور جواب عليٍّ على المنبر في الفريضة المنبرية، وقوله مبتدراً في ذلك الموقف الصعب: صار ثمنُها تُسعاً. ثم اعرض على نفسك ذلك، وانظر أين أنت مما هنالك. وكذلك فتواه في رجلين لأحدهما ثلاثة أرغفة وللآخر خمسة هجم عليهما ثالث فقدَّمَا له ما معهما واستوعبوا ثلاثتهم ذلك أكلاً، فلما قام عنهما أجازهما بثمانية دراهم، فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين، وقال الآخر على عدد أرغفة كل واحد، فحلف الأول لا يأخذ إلّا ما أعطاه صميم الحق، فرفعه إلى عليّ فقال: خذ ما أعطاك، فقال إن كان بصميم الحق، فقال إذاً ليس لك إلّا درهم، فقال كيف؟ فقال أكلتم ثلاثتكم ثمانية أرغفة، وقدر ما أكل واحد منكم غير معلوم فتحملون على السـواء، وثمانيـة تباين ثـلاثة فضـرب فيها فتصيـر أربعة

وعشرين على ثلاثة يخرج ثمانية، والذي لك من الثمانية ثلاثة يضرب لك فيما ضربت فيه الثمانية فذلك تسعة أكلت منها ثمانية يبقى لك واحد؛ ولصاحبك خمسة يضرب له فذلك خمسة عشر، أكل ثمانية بقيت له سبعة، فقد أكل لك الوارد جزءاً ولصاحبك سبعة، وإنما وهبكما لذلك، فاقتسما ما منحكما على قدر ما منحتماه.

وقال أيضاً رحمه الله: نزلت بظاهر القسنطينية متوجهاً إلى الحجاز، فخرج إليّ الطلبة فسألني أحدهم عن قوله تعالى: ﴿**بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ**﴾ قال كان معنى﴿ **وإِنْ لَمْ تَفْعَلْ**﴾ وإن لم تبلّغ، لقوله ﴿**بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ فيكون الجزاء هو الشرط، أو تكون الشرطية غير مفيدة، وكنت مستوجزاً فلم يتيسر لي جواب، فلما قدمت تونس اجتمعت بقاضيها وعالمها أبي عبدالله بن عبدالسلام، وقد دعانا السلطان إلى منزله، فجلسنا خلال ما يستأذن علينا فسألته عن الآية فقال: الجواب عنها على نحو جواب الشيخ تقي الدين عن قوله عليه السلام: **فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ** وهذا قال الشيخ لا يحصل الغرض، لأن المعنى في الحديث «**فَمَنَ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُه**». وأما وجزاء الحديث أم قيس (كذا) وليس ذلك في الآية، إنما الوجه أن تبقى على ظاهرها، أي وإن لم تبلغ في المستقبل فما بلغت في الماضي، لأن الرسالة مرتبطة بعضها ببعض كالصلاة مثلاً، من أخل بشيء منها أخل بجميعها وكان بمثابة من لم يفعل ما فعل من أجزائها، لأن الأمر بها واحدٌ فلا يُمتثل إلا بالجميع. قالت عائشة من زعم أن محمداً كتم شيئاً، مِمَّا أُمر أن يبلغه فقد أعظم على الله الفرية، والله عز وجل يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ**﴾. وهذا كالنّص فيما قلناه. وقالت لو كان كاتماً شيئاً لكتم هذه الآية: ﴿**وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ**﴾ الآية.

وقال أيضاً: شهدت محمد بن حسين القرشي الزبيدي بدار أبينا عبدالله من تونس، وقد سئل عن قول موسى للخضر عليهما السلام: ﴿**سَتَجِدُنِيَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِراً**﴾ ثم لم يصبر لقوله عليه السلام: «**وَيَرْحَمُ اللَّهُ**

مُوسَى لَوْ صَبَرَ حَتَى يَقُصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهما »، ما الذي يفرق بينه وبين قول سليمان عليه السلام: «لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً تَأْتِي كُلُّ وَاحِدَةٍ بِوَلَدٍ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ» ولم يستثن فلم تلد منهن واحدة إلاّ واحدة جاءت بِشِقِّ ولد. قال رسول الله صلى الله علينا وسلم: «وَلَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَاتَلُوا كُلُّهُم فُرْساناً أَجْمَعُونَ»، مع أن طلاب موسى ومقامه إن لم يكن أفضل فلا أقل من المساواة، وقد آستثنى فلم يكن، وسليمان لو استثنى لكان. فقال إن موسى لم يَعِدِ الصبر على ما لم يصبر عليه من خرق السفينة وقتل الغلام وإرشاد ذي الحق إلى حقه، لا سيما مع دعوى الضرورة إليه، لأن ذلك لا يجوز في علمه، وقد كان موسى على علم من علم الله لا يعلمه الخضر، وهو علم التكليف، والخضر على علم من علم الله لا يعلمه موسى وهو علم التوسُّم والإلهام، فلم يكن موسى ليعد بالصبر على ما لا يقر عليه في علمه ولا علم له بما عند الخضر لما تقدم، وإنما ظن أن ذلك مِمَّا لم يحط به خُبْراً من مشاق السفر ومقاساة الجوع والعطش واحتمال وجوه المجاهدة المعتاد جنسها في طلب المعالي، وقد صبر على جميع ذلك كما نص الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم، والله أعلم.

[فائدة قوله تعالى وهو بكل خلق عليم]

وسئل الإمام أبوعبد الله المازري رحمه الله عن فائدة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

قال: فأجبت فيه بجواب اخترعته لم يسبقني إليه أحد، وهو أن ابن الطيب قد نص في **شرح اللمع** فقال في الصنعة التي يصنعها المخلوقون إن الصانع إذا حذق صنعته وعملها ثم أراد أن يعملها ثانية كان أسهل عليه وأهون من عملها أول مرة، إلاَّ أن يعرض عليه نسيان، فإذا طرأ عليه نسيان فإن تعلمها ثانية يشق عليه. فإذا ثبت هذا ففائدة قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ الآية أنه ينزه أن يشبه بالمخلوقين من أن يطرأ عليه نسيان كما يطرأ على المخلوقين، فلذلك ختم الآية بما ختم به.

[الحكمة في آية: ثمّ ادْعهن يأتينك سعياً]

وسئل بعضهم عن الحكمة في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً**﴾، مع أن الطير إنما شأنها الطيران، فلم قالت الآية سعياً ولم تقل طيراناً.

فأجاب: إنما قال سعياً ولم يقل طيراناً لأنه قد لا يثبت نظره لاجتماع تلك الأجزاء بعضها لبعض، فعدل إلى سعياً ليكون أثبت له في النظر كيف ترجع تلك الأجزاء بعضها بعضاً.

[تسبيح الجماد]

وسئل المازري عن قوله صلى الله عليه وسلم: «**مَا سَمِعَ صَوْتَ المُؤَذِّنِ إِنْسٌ وَلاَ جِنٌّ وَلاَ رَطْبٌ وَلاَ يَابِسٌ، وفي لفظ وَلاَ شَيْءٌ إلاَّ شَهِدَ لَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ**»، فإنه يقتضي أن الجمادات تعقل ذلك.

فأجاب: الذي عند أهل الأصول أن الجماد لا يسبح، ويستحيل أن يكون الجماد يعقل شيئاً من ذلك، وقد ذكرت شيئاً من ذلك عند اللخمي وقلت له إن القاضي ابن الطيب يمنع من هذا، فقال لي قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾، يدل على أن الجمادات كلها تسبح، وأنكر قول القاضي غاية الإنكار، وقال لي خلّوا ما أنتم عليه من كلام الأصوليين. وكان رحمه الله، يستثقل كلام الأصوليين، فقال له عبد الجليل: فهذه الحصا تسبّح؟ فقال نعم تسبّح! بالغيظ، فسكت عبد الجليل لما رأينا من غيظه.

[اختلاف طلبة مازونة على قول مدرس يخلط في صفات الله تعالى]

وسئل سيدي سعيد العقباني وسيدي محمد بن مرزوق وسيدي عيسى الغبريني عن مسألة وقع فيها اختلاف بين طلبة مازونة، نص السؤال: الحمد لله ما يقول سيدنا الإمام في مسألة تطارد فهمها طلبة مازونة مع فقيه في مجلس تدريسه، وذلك أنه قال إن الله رأى أشخاصنا قبل وجودنا، وسمع أصواتنا في الأزل ونحن عَين العدم، فقال بعض من حضر: أليس السمع والبصر لا يتعلقان إلاَّ بموجود، ولا موجود في الأزل إلاَّ الله وصفة ذاته؟ فسرمد على

قوله، فقلنا له: لعلك ترى أن ذلك معنى راجع إلى العلم كما تقوله المعتزلة والقاضي في بعض أقواله، فقال لم أدر ذلك. فأردت من سيدنا إمعان النظر في المسألة إمعاناً شافياً، وتأمّلوه تأملاً كافياً. والله تعالى يسدّدُكم ويديم الانتفاع بكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فأجاب سيدي سعيد العقباني: الحمد لله، الصواب ما قاله الحاضر للدولة، وسبب الغلط في هذه المسألة هو التباس صفة البصر بصفة الرؤ ية، فمن اعتقد أنهما شيء واحد متحد لم يصب، بل هما متغايران. فلو أن رجلين أحدهما بصير والآخر أعمى اجتمعا في ظلمة فإنهما حينئذٍ يكونان مستويين في انعدام وصف الرؤية عنهما، ومختلفين في اتصاف أحدهما بأنه بصير والآخر بأنه أعمى وإن كانا لا يريان حينئذٍ شيئاً، فالبصير لا يرى لفقد شرط الرؤية وهو الضوء، والأعمى لا يرى لاتصافه بضد البصر وهو العمى، فافهم مثل هذا المعنى في صفة البصر القديمة وأنها كانت ثابتة في القديم ولم تكن معها رؤية شيء من الحوادث لفقد شرط الرؤية وهو وجود المرئي.

ولا يقال: إن البصير لا يكون متصفاً بالبصر في الظلام، بل تنفى عنه في الظلام صفة البصر.

لأنا نقول: لو انتفت عنه لثبتت له حينئذٍ صفة العمى، إذ لا واسطة بين وصفين، وانتفاء الواسطة هو معتمد أيمتنا في إثبات صفة البصر لله سبحانه، وهو سبحانه متصف بالبصر في الأزل وليس مبصراً للحوادث في الأزل، وإنما يراها فيما لا يزال حين يوجدها. وتخيل مثل هذا حرفاً بحرف في صفة السمع والصمم، والله سبحانه الموفق.

وأجاب أبو عبد الله سيدي محمد بن أحمد ابن مرزوق رحمها الله: تصفحت وفقك الله سؤالك وتحسرت عند مطالعته لما نالك، وقاني الله وإياك شر البدع، وسلك بنا أحسن طريق متبع. إن مذهب أيمتنا أهل السنة رضي الله عنهم أن السمع والبصر الثابتين من صفات ربنا عز وجل صفتان زائدتان

على العلم متعلقتان بالموجود، فلا يقال: إن الله سبحانه رأى أشخاصنا في الأزل أو سمع أصواتنا فيه لتخلف شرط ذلك بعدم وجودنا.

قال الإمام أبو المعالي في **الإرشاد** في باب الكلام في جواز رؤية الله في فصل من فصول الباب: والمصحح لكون شيء بحيث يجوز أن يدرك هو الوجود، ويطرد ذلك في جميع الادراكات انتهى. ثم قال في الفصل الثالث من هذا.

فإن قيل: لو كانت الرؤية لا تتعلق إلاَّ بالموجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات، وهذا السؤال وجّهته البهشمية، فإن من أصلهم أن الإدراكات لا تتعلق بالموجود، وإنما تتعلق بخواص وصف المدرك، انتهى.

قلت: وليس ما ذهبت إليه البهشمية قولاً بجواز رؤية المعدوم، لأن خاص وصف المدرك الذي جعلوه شرط الإدراك من الصفات التابعة للوجود، كبياضية البياض مثلاً عند تعلق الرؤية به، وفي بيان ذلك طول. نعم يلزم البهشمية وغيرهم من المعتزلة جواز رؤية المعدوم من قولهم إن المعدومات الممكنة ذوات ثابتة في العدم، وحقائق متمايزة بأخص أوصافها. وقال الإمام أبو القاسم النيسابوري في **شرح الإرشاد** في بيان تفصيل القول في متعلقات الإدراك وعند قوله في **الإرشاد**: اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى ما نصه: وقد اتفق الأصحاب على أن المعدوم يستحيل أن يرى، ولم يصر إلى تجويز رؤية المعدوم أحد إلاَّ السالمية، وهم أصحاب أبي الحسن بن سالم من أهل البصرة، فقالوا إن الله تعالى يرى المعدوم الذي وقع في المعلوم أنه سيوجد موجوداً أو معدوماً، ولم يجوزوا رؤية المعدوم الذي سبق وجوده. وهؤلاء قوم من الجهلة لا يكترث بهم، انتهى.

وقال الإمام أبو عبد الله الشهرستاني في كتابه **نهاية الإقدام في علم الكلام** في القاعدة الخامسة عشرة في كون الرب سميعاً بصيراً: أما أبو الحسن فإنه يقول كلُّ إدراك علمٌ، على قول، ولا يقول كلُّ علم إدراك، بل الإدراك علم مخصوص، فإنه يستدعي تعيين المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو

موجود فقط، بل يتعلق بالمعدوم والموجود والجائز والمستحيل، انتهى. وقال قبل هذا في القاعدة المذكورة كلاماً يوافق هذا، إلَّا أن هذا أصرح.

وقال الإمام سيف الدين الآمدي في كتابه **أبكار الأفكار** في مقدمة المسألة الثانية من النوع الثالث فيما يجوز على الله تعالى، وهي مسألة رؤية الله تعالى: واتفق العقلاء على استحالة رؤية المعدوم غير السالمية فإنهم جوزوا رؤيته، انتهى. ونصوص الأيمة على هذه المسألة كثيرة، وفيما ذكرناه منها مقنع. نعم يَرِدُ على مذهب أهل السنة رضي الله عنهم من أن الإدراك لا يتعلق إلَّا بالموجود لأن الله تعالى سميع بصير سؤال معروف وهو أن يقال: لو كان الله سميعاً بصيراً لكان سمعه أو بصره إما أن يكون حادثاً وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى محلاً للحوادث وهو محال، وإما أن يكون قديماً وهو باطل، لأن العالم كان معدوماً في الأزل، ورؤية المعدوم أو سمعه محال، فإن التزم جاهلٌ أن يكون المعدوم مرئياً أو مسموعاً فيقال له: كان الله تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوماً أو موجوداً. فإن قلتم يراه معدوماً بطل قولكم وقول العقلاء المعدوم لا يُرى، لأن شرط تعلق الرؤ يا بالمرئي كون المرئي موجوداً فذلك غلط وجهل، وهما محالان على الله سبحانه وتعالى علواً كبيراً، انتهى.

وهذا سؤال يمكن تقديره على وجوه كثيرة، وهذا الوجه أقربها إلى طريق هذا الذي زعم أن الله سبحانه وتعالى رأى أشخاصنا في الأزل، وهذا النحو أيضاً يورد على سمع الأصوات، وقد أكثر الناس في الجواب عن هذا السؤال.

فأجاب الإمام فخر الدين في كتابه **الأربعين** بأن قال: إن السمع والبصر صفتان مستعدتان لإدراك المسموعات والمبصرات عند وجودها، فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر.

وأجاب سيف الدين الآمدي في كتاب **أبكار الأفكار** بأن قال: لا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموعات والمُبصرات، فإن تعلق الإدراك

بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات، ولا يلزم من قدم العلم قدم المعلومات.

قلت: وفي هذا الجواب نظر، إذ قد تقدم أن العلم أعم متعلقاً لتعلقه بالمعدوم والموجود، بخلاف الإدراك فإن متعلقه الوجود ليس غير. ولقائل أن يقول إنما قال السيف الآمدي تعلق الإدراك بالمدرك بعد وجوده على تعلق العلم بالمعلوم بعد وجوده، ولا شك أنه حصل للمعلوم الموجود الحادث الذي تعلق علم الله به حالة لم تكن له، فكما لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم الذي تجددت حالة الحدوث حدوث العلم، كذلك لا يلزم من تعلق السمع والبصر. وهذا معنى قول الفخر فالتقدير في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر، وبنحو من جواب الفخر والآمدي أجاب الغزالي في **الاقتصاد** وقال: إن هذا السؤال لا يصدر إلَّا عن معتزلي أو فيلسوفي.

وأجاب المحقق عضد الدين في كتابه **المواقف** بأن قال: انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا، فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفاءهما أصلاً، انتهى.

قلت: وهذا معنى ما قرره شيخنا الإمام أبوعثمان سعيد العقباني حفظه الله، وأطال بقاءه في طاعته، في جوابه المتقدم، وفي كلاهما عندي إشكال، إذ لقائل أن يقول: إن التعلق للسمع والبصر وسائر صفات الإدراك صفة نفسية لها، والصفة النفسية لا تفارق. ويمكن أن يجاب عن هذه الشبهة بأن يقال: التعلق على قسمين عقلي، وخارجي، فاللازم في الأزل هو التعلق العقلي، ثم بعد وجود المتعلقات يكون التعلق الخارجي، وهذا هو الجواب الصحيح عندي عن السؤال المذكور. فإذا قال القائل لوكان السمع والبصر قديمين لكان لهما متعلقاً فيلزم قدم العالم، فإن معنى التعلق العقلي على تقدير الوجود، أي إذا وُجد المسموع والمبصر تعلق بهما سمع الله وبصره، ولا إشكال بعد هذا والحمد لله. وبهذا أجاب أيمتنا رضي الله عنهم عما أورده المعتزلة عليهم في قولهم إن لله تعالى كلاماً قديماً، فقالوا لوكان كذلك لكان

آمراً ناهياً مخبراً في الأزل، إذ هذه الأشياء من أقسام الكلام، وذلك محال أن يكون أمر ونهي أو خبر ولا مأمور ولا منهي ولا مخبر عنه. فأجابوا رضي الله عنهم بأن المراد التعلق العقلي، أي على تقدير الوجود، بمعنى إذا وجد المكلفون فيما لا يزال فهم مأمورون بكذا ومنهيون عن كذا ومخبرون بكذا. وبهذا يتبين لك أن مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ الآية. معناه ثابت في الأزل، وأن الله تعالى يخبر بهذا الخبر بعد وجود المخبر عنه. وقد قرر أبو المعالي في كتابه **الإرشاد** في إثبات كلام الله تعالى تقريراً شافياً، فطالعه هنالك! وإليه أشار أبو عمرو بن الحاجب في قوله: مسألة معنى قولهم إن الأمر يتعلق بالمعدوم ولم يرد تنجيز التكليف وإنما أراد التعلق العقلي، فإن أراد صاحبكم بقوله إن الله رأى أشخاصنا في الأزل معنى التعلق العقلي الذي قررناه فلا بأس، وإن أراد التعلق التنجيزي أي الخارجي فهو فضيحة لا يفوه بها عاقل، وهو مذهب السالمية كما قلت لك.

فإن قلت: إذا كان سمع الله وبصره لا يتعلقان تعلقاً خارجياً بالمسموع والمبصر إلاَّ بعد وجودهما، فقد تجدد للصفتين حالة لم تكن لهما، وذلك يستلزم التغير في الصفات القديمة وهو محال.

قلت: قد تقدم جواب الفخر أنَّ التغير في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر. وأيضاً فإن التعلق أمر إضافي نسبي، والنسب والاضافات لا وجود لها في الخارج، والمسألة محتملة لأكثر من هذا، وفيما ذكرناه مستعصم وبالله التوفيق.

وذكر أبو إسحاق بن دهاق في **شرح الإرشاد** أجوبة عن السؤال المذكور غير ما ذكرنا، من أرادها فليطالعها هنالك. وقال ابن دهاق المذكور: وذهب بعض المتصوفة إلى أن الله تعالى يرى ما لم يوجد بعد، لأن رؤيته تتعلق بالمعدومات أزلاً كما يعلمها كذلك يدركها. وقد صرح بذلك مكي في كتابه الملقب **بقوت القلوب**. ومن هنا يتبين لك أن ابن دهاق فهم من كلام مكي ما فهمه صاحبكم، إلاَّ أن مكي عند ابن دهاق ممن لا يعبأ به في هذا

الفن، وقد نسبه في مواضع من هذا الكتاب إلى الباطنية من المتصوفة، ونقل عنه مقالات تمجّها الأسماع. وقد حذّر الأئمة من مطالعة كلام مكي هذا الذي نقلتم عنه كابن خليل وغيره. وأما أنا فلم يتحصل لي من كلامه طائل ولا وقفت منه على شيء يتحصل، وفي هذا الكلام الذي نقلتم عنه في هذه الأوراق مناقضات لا تحصى يطول تتبعها، وفيه دسائس ينبغي أن يُتحرز منها. قوله وهو ناظر سامع متكلم بنفسه من حيث كان عالماً مقتدراً بنفسه، فإن قوله بنفسه نفيٌ للصفات كما يقوله المعتزلة إنه عالم بذاته. ومذهب أهل الحق السنيين أنه سامع بسمع متكلم بكلام عالم بعلم قادر بقدره.

فإن قلت: فقد قال سبق النظر والسمع والكلام الكون كله من حيث سبق العلم والقدرة والارادة، فها هو فهماً قد أثبت الصفات.

قلت: وهذا من تناقضاته. قوله سبق النظر الكون كله، ثم يقول في غير هذا الموضع إنه رآهم في الأزل، فمتى تحققت هذه السبقية إذا، لأن كل ما تحققت فيه السبقية ليس بأزلي. وبالجملة لا ينبغي لمريد الحق مطالعة كلام هذا الرجل قصد أن يستفيد منه العقائد، ويجب على المكلف أن لا يهمل نفسه بأن يتعرض لأخذ هذا العلم ممن ليس من أهله، فإن السلامة موجودة ما كانت العقائد سالمة. وأما إذا اختلت ــ والعياذ بالله ــ فلا فلاح. ثبتنا الله على اتباع السنة والجماعة، ولولا الإطالة لذكرت لكم ما في كلام هذا الذي نقلتم.

وأما قول من نصره إن الله أخبر في الأزل أنه سمع الأصوات، واستدل بقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ الآية، فظاهر كلامه أن الذي أخبر به في الأزل هذه الألفاظ، فإن كانت معتقِده فهو ضلال، إذ الحروف والأصوات ليست كلام الله، وإنما كلامه معناها القائم بذاته سبحانه وتعالى. والقرآن يطلق فيراد به القراءة، وهي الحروف والأصوات، ويراد به المقروء وهو كلام الله الذي هو معنى قائم بذاته، وهذا هو القديم، وأما العبارة فحادثة. فإن أراد بقوله: ﴿سَمِعَ اللَّهُ﴾ أن الذي أخبر الله به في الأزل الألفاظ

فباطل كما قدمنا وإن أراد المعاني فصحيح، لكن قد تقدم لك أن الكلام القديم يتعلق بمتعلقه تعلقاً عقلياً أي على تقدير الوجود. وقد ضربوا لهذا مثلاً، وهو أن رجلاً أوصى عند وفاته وقال: إن تزايد لي ولد بعد موتي وبلغ الحلم فقولوا له إن أباك يأمرك أن تتعلم العلم، فلا شك أن الولد مأمور بذلك وقد تقدم عليه. وكذلك الأمر القديم أو غيره من أقسام الكلام يتعلق بالمكلفين على تقدير وجودهم، فعلى هذا يُخَرَّج ما يعرض لك من هذه العبارات، والله الموفق بفضله.

واعلم أن في كلام المجيب الأول شيئاً، وهو أنه جعل الرؤية والبصر شيئين متغايرين، وهو مستلزم أن لِلَّهِ تعالى صفتين الرؤية والبصر وأنهما معنيان مختلفان، ولا أعلم قائلاً بذلك، ولعله قصد والله أعلم التفريق من وجه آخر بين معنيين آخرين. وما وقع في السؤال من أن القاضي في بعض أقواله يقول بقول المعتزلة في رجوع السمع والبصر إلى العلم، لا أدري أي القضاة هو، فإن كان عبد الجبار فهو من المعتزلة، وإن كان أبا بكر بن الطيب فلا نعلم ذلك من قوله، والله الموفق للصواب بمنه وكرمه.

وأجاب عن المسألة قاضي الجماعة بتونس سيدي عيسى الغبريني ونصه: الإدراك المتعلق بالمرئيات إنما يتعلق بموجود لا بمعدوم، خلافاً لبعض المبتدعة وهم الذين يعرفون بالسالمية. وصفات الباري سبحانه وتعالى قديمة أزلية، وتعلقها قديم، بمعنى أنه إذا وجد المتعلق به تعلّق به هذا الإدراك بإدراك متجدد، كما تقول إن الكلام القديم الأزلي تعلق بنا، ويستحيل تعلق الرؤية بنا أزلاً لعدم الوجود الذي هو شرط في إدراك الرؤية إلاَّ على القول بقدم العالم، وهو مذهب يكفر قائله؛ أو على القول بكون المعدوم موجوداً وهو محال على الله تعالى. يُنهى عن هذه المقالة ويُعرف بما فيها من الغوائل، وهذا العلم لا يؤخذ من الكتب، ولعله وقع فيه بسبب كلام رآه في بعض الكتب. وقد قيل: الكتب لا تقوم بأنفسها في غير هذا العلم فضلاً عن هذا العلم. وأظنه أنهَ لم يفهم معنى التعلق الأزلي، وهي مسألة صعبة معلوم ما فيها للعلماء، حتى ارتكب الفخر وأصحابه تعلق ما خالفوا فيه. المنهج

القويم للمتكلمين، وإبداء حقيقة التعلق في هذه المذكورات إنما ينبغي أن يكون بين الخواص المشاركين في العلوم الذي لهم المادة والفهم، لا للعوام، فإن هذه المطالب على حقيقتها توجب عليهم التشويش، وهذا الرجل أول جهله إيراد هذا للعوام والكلام معهم فيه، وثانياً إن أراد المعدوم من حيث كونه معدوماً وتتعلق به هاتان الصفتان ولا يشترط الوجود فيهما فهذا الكلام مع كونه مخالفاً لكلام الناس غير معقول، هو أقرب إلى الهذيان منه للعقلاء. وهذه المقالة بمجردها لا توجب تكفيره، ولكنه يجب هجرانه ومعاداته في الله تعالى، ولا تجوز إمامته ولا شهادته ولا مخالطته، ويؤدب إن قدر عليه بالسجن والضرب الوجيع، كما فعل عمر بضبيع، ومسألته أخف من هذه بكثير، لأنه إنما كان يسأل عن مشكل القرآن ومتشابهاته، فإن لم يقدر عليه وجب إشاعة ضلاله وبدعته والتحذير منه وعدم كونه أهلاً للاقتداء به، ومن آواه أو نصره أو مال دونه فهو ضالّ مضل مثله داخل في لعنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور الصحيح الذي ورد في المدينة: «مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثاً أَوْ آوَى مُحْدِثاً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ والمَلاَئِكَة والنَّاسِ أَجْمَعِين لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ القِيَامَةِ صَرْفاً وَلاَ عَدْلاً».

قال ابن عباس: وهذا لا يختص بالمدينة، وقد قال تعالى: ﴿لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ باللَّهِ واليَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية. وهذا الرجل إن فهم السمع والبصر على ما فهمه عليه أهل السنة وفسروه في كتبهم وقال هذه المقالة فهو إلى الجنون أقرب، ومن نظر أدنى كتاب من علم الكلام في باب الرؤية جزم ببطلان ما قال، اللهم إن كان مذهبه في السمع والبصر مذهب الاعتزال ومن مذهبه في المعدومات مذهبه، أو مذهبه في العالم مذهب الفلاسفة. ولا أظن بعد إصراره على هذا المذهب ومناظرته عليه إلا أن اعتقاده اعتقاد بعض هؤلاء لكنه لم يمكنه إظهاره لإطباق أهل الاقليم على مذهب أهل السنة، فاستدرج إلى هذا، فهو يسرّ حسواً في ارتغاء، كما قيل في المثل.

وأما اتسامه بالصلاح مع فساد الاعتقاد فقد قال صلىٰ الله عليه وسلم:

«يحقر أَحَدُكُمْ صَلاَتَهُ مَعَ صَلاَتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ». ونقل المدني عن بعض السلف وقد بلغه أن بعض هؤلاء المنبوذين بالاعتقاد الفاسد وكان مشهوراً سمع آية فصعق خوفاً من الله تعالى، فقال هذا الإمام لما بلغه هذا: تبسُّمُ الحسن أفضل عندي من صعقة هذا! ولولا أن الاقتراح علي بهذه تكرر من الواردين من ذلك الإقليم منذ أربعة أعوام أو خمسة ما تكلمت فيها، وقد كنت كتبت فيها جواباً مختصراً قبل هذا، والله يحمل على الحق، والله سبحانه أعلم.

[مغفرة الصغائر بفضل الوضوء والصلاة والصيام دون الكبائر]

وسأل السيد أبو الفضل ابن الإمام السيد الإمام أبا عبد الله بن مرزوق عما جاء من حديث حمدان وما يرويه عن عثمان بن عفان عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «**مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ إلَّا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ**». وكذا ما جاء في **الصحيح** أيضاً من قوله عليه السلام في المتوضىء وخروج الخطايا من جبينه وجوارحه إلى قوله **خَرَجَ مِنَ الذُّنُوبِ نَقِياً** أو ما في معناه، وما ماثل هذه الأحاديث، هل تكون هذه الأحاديث عامة في الصغائر والكبائر؟ أو هي خاصة بالصغائر؟ وأما الكبائر فلا يكفرها إلَّا التوبة، وتكون هذه الأحاديث المطلقة مقيدة بما جاء في الحديث من قوله عليه السلام: «**الصَّلَوَاتُ الخَمْسُ والجُمُعَةُ إلى الجُمُعَةِ وَرَمَضَانُ إلَى رَمَضَان كَفَّارة لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا اجْتُنِبَتِ الكَبَائِرُ**»، ويكون هذا التقييد عاملاً في غيره مما أطلق؟ بينوا لنا ما عندكم وما تختارونه في ذلك، والسلام عليكم.

فأجاب: الحمد لله. أبقى الله بركتم، وحرز حوزتكم، لا يخفي على من حاز طرفاً من علوم الشريعة، وغُذِي بشيء من لبان السنة، أن تلك الأحاديث الكريمة إنما هي في الصغائر حملاً لمطلقها على مقيد قوله صلى الله عليه وسلم في غيرها «**مَا اَجْتُنِبَتِ الكبائِرُ**»، وأن المعتقد السني أن الكبائر لا يمحوها إلَّا التوبة وفضل الله تعالى. هذا نص كلام أيمتنا المتكلمين قاطبة رضوان الله عليهم، كالباجي وابن عبدالبر وابن العربي وعياض وابن بطال

وخـلائق يطول ذكـرهم، وأن القول بـالموازنـة والإحباط مـذهب معتزلي كالبجائيين ومن تبعهما على تفصيل بينهم. ومذهب الخوارج أيضاً في وجه، وإنما يحملها على الإطلاق من لا علم له بما يعتقد، ولا أخذ العلم عمن إليه شرعاً يستند. وإنما عِلْمُهُ من الصحف المذموم شرعاً المستحق فاعله في الفروع الأدب الوجيع وطول السجن، كما نص عليه سحنون ومن قبله، فكيف به في الأصول والمعتقدات؟ وقد يتمسك البدعي الذاهب لهذا الخالع جلباب الحياء من الله ورسوله وأيمة الهدى ومن سائر الناس بشيء من كلام من لا يدري منزلته في العلم من أرباب التقاييد التي لا أصل لها، كتقاييد الرسالة، وشيء وقع للنووي وناصر الدين، وما علم الغبي أن مذاهب الكفر التي سطرت في الكتب لا تحصى كثرة لكن الله تعالى تولّى حفظ دينه بمن اجتباه من الطائفة السنية. وقد ابتلينا بهذا الصنف في هذا القطر خصوصاً لكونهم لم يأخذوا العلم عمن يقتدى به، بل حظ أحدهم إذا سرق من شيخ أدنى شيء من الاصطلاح تصدّر بنفسه ولم يكن أعدى له ممن فتح له ذلك القدر على يديه، لا جرم لم يبارك الله لهم في دين ولا دنيا. والله المسؤول أن يرشدنا إلى اتباع الحق وسلوك طريقه.

[لا تترك السنة لمشاركة المبتدعين فيها]

وسئل عز الدين هل يجوز ترك السنة إذا ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكون المبتدع يفعلها أم لا؟

فأجاب: لا يجوز ترك السنن لمشاركة المبتدعين فيها، إذ لا يترك الحق لأجل الباطل، وما زال العلماء والصالحون يقيمون السنن مع العلم بمشاركة المبتدعين. وإذا لم يترك الحق لأجل الباطل، فكيف يترك الحق لأجل المشاركة في الحق؟ ولو ساغ ذلك لترك الأذان والاقامة والسنن الراتبة وصلاة الأعياد وعيادة المرضى والتسليم وتشميت العاطس والصدقات والصلوات وجميع الخيرات المندوبات.

[لا تُترك صلاة الجماعة وشبهها لما يشاهد من المناكر]

وسئل عن حكم مَنْ له أخ في الله تعالى في بلد آخر غير بلده أو شيخ يرجو بركة زيارته ورؤيته، وفي تلك البلدة المقصودة منكرات كثيرة، منها ما يراه عياناً، ومنها ما يعلم بوجوده، وفي حالة سفره أيضاً لا يسلم من شيء يشاهده. فهل يكره لمثل هذا السفر؟ أم ما حكمه؟ وهل كذلك الخروج لصلاة الجماعة إذا ظن أنه لا يسلم من رؤية المنكر لكثرته؟

فأجاب: أما الزيارة والخروج لصلاة الجماعة فلا يتركان لما يشاهد من المناكر، إذ لا يترك الحق لأجل الباطل. فإن قدر على إنكار شيء من ذلك في خروجه بيده أو لسانه فعل وحصل على أجر زائد على أجر الصلاة والزيارة، وإن عجز عن ذلك كان مأجوراً على كراهية ذلك بقلبه. وكذلك الغزو مع الفجرة إن قدر على إنكار فجورهم أنكر وحصل على ثواب الإنكار وأثيب على كراهيته لذلك، لأنه إنما يكرهه تعظيماً لحرمات الله عز وجل. ولو ترك الحق لأجل الباطل لترك الناس كثيراً من أديانهم. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يدخل الحرم وفيه ثلاثمائة وستون صنماً، وكان هبل داخل الكعبة، وكـان أساق ونائلة على الصفا والمروة، فتحرج بعض الصحابة من السعي بينهما لأجلهما، فنزل قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ كي لا يترك حق لأجل الباطل والله أعلم.

[جمع تهليل القرآن وقراءته كما تقرأ السور]

وسئل عن جمع تهليل القرآن العظيم ثم يقرؤه كما تقرأ السورة، هل يكره ذلك أم لا؟

وفي قوله عليه السلام «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ» الحديث، هل يحمل على نفي صحة الإيمان أو نفي كما له؟ وما وجه المختار؟ وبأي علامة يعرف الإنسان صدق نفسه في دعوى هذه الدرجة من محبته عليه السلام؟

فأجاب: أما جمع التهليل، فإن قصد به القراءة، فإن رتبه على السور

فلا بأس به، وإن نكسه كره، لأن التنكيس إن وقع في آيات سورة واحدة فهو حرام، وإن وقع في السور في الصلاة أو غيرها كره. وإن قصد الذكر المجرد عن القراءة فلا بأس بذلك، غير أن مثل هذا لا يفعله إلاَّ العامة، والاقتداء بالسلف أولى من إحداث البدع. وأما فضل حب رسول الله صلى الله عليه وسلم على حب نفسه، فهو شرط في كمال الإيمان دون أصله، وإنه صلى الله عليه وسلم لجدير أن يكون أحب من الأنفس، لأن للمحب سببين: أحدهما الشرف والكمال، والثاني الإنعام والإفضال، فلا شك أن نفسه صلى الله عليه وسلم أكمل الأنفس وأشرفها، فينبغي أن يكون حبه على قدر كماله.

وأما الإنعام والإفضال المربوط بالأسباب والإنعام، فلا أحد أتم من إنعامه علينا، وإحسانه إلينا، لأنه عرفنا بربنا وبما شرعه لنا، وكان سبباً في فوزنا بدار القرار، والخلاص من عذاب النار. وكيف لا يكُون من هذا شأنه أحب إلينا من أنفسنا الأمارة بالسوء، ما تقاعدنا عن شيء من الفلاح إلاَّ بسببها، ولا وقعنا في شيء من القبائح إلاَّ بطلبها وشهوتها.

وأما ما يعتبر الانسان به نفسه في تفضيل نبيه عليها، فبأن يتأمل ما سمح له من القدرة بالسنة والأخلاق المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن كانت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخلاقه آثر عنه وأحب من ركوب هوى نفسه فهو مفضّل للرسول صلى الله عليه وسلم مع تقديم أغراضه الدينية على أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم العلية السنية، والله تعالى أعلم.

[أيهما أفضل: قراءة القرآن أم قراءة العِلم؟]

وسئل عن قراء القرآن هل هي أفضل؟ أم النظر في العلم أفضل؟

فأجاب: معرفة الأحكام الشرعية أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتاوى والأقضية والولايات العامة والخاصة. ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء. وما عمت مصلحته ومست الضرورة والحاجة إليه أفضل مما كانت مصلحَته مقصورة على فاعله.

وسئل المازري عمن قال إن قراءة العلم وحفظه أفضل من قراءة القرآن وحفظه، فأيهما أفضل؟.

فأجاب: يتعين على كل واحد منهما أن يعلم ما هو بصدده، فيجب على من يملك البقر أن يعلم ما يلزمه من زكاتها ومعرفة نصابها، وكذا من يملك الابل والغنم والنقدين أو عروض التجارة، وكذا أصحاب الزرع والنخل؛ ويجب على التاجر أن يعلم ما يصح من تجارته وما يفسد منها؛ ويجب على الصراف أن يعلم أبواب الربا المتعلقة بالصرف، وكذا يجب على كل صانع أن يعرف ما هو متعلق بحرفته مما يكثر ويطرد، ويجب على كل وَاحد من الزوجين معرفة ما يلزمه من حقوق الآخر فيقوم بها، وكذا الخباز والبناء والفلاح يلزمهم معرفة ما يلزمهم القيام به. قال: وتعليم ذلك آكد من قراءة القرآن الزائد على الفاتحة. والضابط أن ما يتعين تعلمه ممّا الأنفس بصدده ومدفوع إليه، فتعلمه فرض عين، وما عدا ذلك من القرآن والأحكام الشرعية فتعلمها فرض كفاية. ومعرفة الأحكام الشرعية أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتاوي والأقضية والولاية العامة والخاصة. ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء، وما عمت مصلحته ومست الضرورة والحاجة إليه أفضل مما كانت مصلحته قاصرة على فاعله.

قيل: يؤيد هذا المنحى حديث ابن مسعود في الموطأ **إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ كَثِيرٍ قُرَّاؤه قَلِيلٍ فُقَهَاؤُهُ يَحْفَظُونَ الْقُرْآنَ وَيُضَيِّعُون أَحْكَامَهُ** الحديث.

وسئل أبو محمد بن أبي زيد أيّهما أفضل تعلم القرآن أو حج التطوع؟.

فأجاب: حج التطوع أفضل إذا كان معه من القرآن ما يقيم به فرضه. وقال أبو سعيد بن عبد الرحمان: دراسة العلم أفضل من قراءة القرآن، لأن القارىء إذا لم يعلم أحكامه وتفسيره لم يفده القرآن تلاوة، وإن في ذلك الفائدة العظيمة، ولكن معرفة ما ذكرنا أفضل.

[لا يجوز لمن لم يتعلم العلم أن يقوم بتعليمه]

وسئل ابن رشد هل تصح المناظرة في **الموطأ** ممن لم يسمعه على أحد ولا عنده كتب مصححة؟ وكيف لو ناظر فيه بكتاب صحيح ولم يروه هل يجوز أم لا؟.

فأجاب: لا يجوز لمن لم يعتن بالعلم ولا سمعه ولا رواه الجلوسُ لتعليم **الموطأ** ولا غيره من الأمهات، ولو كانت مشهورة. ولو قرأها وتفقه على الشيوخ فيها أو حملها إجازة فقط، جاز أن يعلم ما عنده عن الشيوخ من معانيها وأن يقرأها إن صحح كتابه على رواية شيخه.

وسئل أيضاً عمن عدم إماماً يستفتيه، فينظر في الدواوين المشهورة، هل يعمل بما فيها؟ وهل يلزم العالم أن يقلد عالماً في نازلة نزلت به؟ وإذا سأل العامي مفتياً وثَمَّ من هو أعلم منه هل يجتزئ بذلك أم لا؟ وكيف لو كانا متساويين فأفتى أحدهما بما يريد وأفتى الآخر بما لا يريد؟.

فأجاب: إذا عدم الإنسان من يفتيه فليرجع لما في الكتب للضرورة، والعمل بما في الكتب لمن لا يدري لا ينجو من الخطأ فيه لوجوه: منها أن النازلة لا تجيء له مثل نص الكتاب إلاَّ نادراً، وأكثر ما تجيء شبيهة لها، وتلك الشبهة تغلط الناس فيكتب عليها شيء بغير المعنى ويخرجها عن سبيلها فمن لا علم عنده، أو لا علم بالأصول التي قال فيها القوم يخرج عن الأصل ويقع في الخطأ وهو لا يعلم. وأما قوله هل يلزم العالم أن يقلد عالماً، فإن كان ينسب إلى العلم ولم يكشف عن الوجوه التي تجوز له بعد علمها، وكان الذي يريد أن يقلد مثله، فالجميع على ما ذكرت لك على الوقف؛ وإن كان من أهل النظر ممن تجوز له الفتيا فلا يلزم أحدهما أن يقلّد الآخر، وفرض كل واحد مما يتبين له صحته، فلا يجوز له أن يرجع إلى قول صاحبه.

واختلف إذا نزلت نازلة ولم يتبين له فيها وجه وضاق الوقت وخاف دُخول حنث أو شبه ذلك، هل يجوز له تقليده أم لا؟ وتقليده عندي حينئذ واسع. وإذا كان بالبلد إمامان كل واحد يجوز له أن يفتي جاز للعاميّ أن يقلد

ايهما أحب، أعلمهما أو الآخر، إلَّا أنه يستحب تقديم الأعلم ولم يحرُم، إذ لوحرم لم يجز أن يستفتى عالم وفي البلد أعلم منه.

وسئل أيضاً: هل يستفتى من قرأ الكتب المستعملة مثل **المدونة والعتبية** دون رواية أو كتب المتأخرين التي لا توجد لها رواية أم لا؟.

فأجاب: من قرأ على الشيوخ وأحكم معانيها وفهم أصولها بما بنيت عليه من الأصول الأربعة، وأحكم وجه القياس وعرف الناسخ من المنسوخ وسقيم السنة من صحيحها وفهم من اللسان ما يعرف به الخطاب، جازت فتواه فيما ينزل من المسائل باجتهاده مِمَّا لا نصَّ فيه، ولو لم يبلغْ هذه الدرجة فلا تجوز له الفتيا في النوازل برأيه إلَّا أن يخبر عن عالم برواية، فيقلد فيما يخبره، وإن كان فيها اختلاف أخبر بما ترجح إن كان أهلاً للترجيح، وجاز للحاكم القضاء بقوله إن لم يجد من استوفى شرائط الاجتهاد، ويقلده القاضي في فتواه. وإن لم يتفقه في قراءته فلا يحل استفتاؤه ولا تجوز له الفتوى، لقوله عليه السلام «**أنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ**» الحديث، وفيه «**إذا كَانَ ذلك الزّمَنُ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤوساً جُهَّالاً فَأَفْتَوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وأَضَلُّو**». وقد أدركنا هذا الزمان.

وسئل أيضاً عمن يشتغل بطرف من العلم إذا وجد في كتب الفقه خلافاً في مسألة بين العلماء والأصحاب، وهل يجوز له أن يعمل على قول من أراد منهم؟ أو يجب عليه استفتاء عالم البلد؟ وهل لمن كان بهذا الوصف إذا سأله عامِيٌّ عن فرع يعرف النقل فيه هل يجوز له أن يخبره؟ وهل للعامي أن يعتمد على قوله أم لا؟.

فأجاب: إذا كان ذلك الكتاب مشهوراً بين الناس معروفاً لبعض أرباب المذاهب جاز أن يعتمد على ما يذكر فيه إذا لم يكن محتملاً لأمر آخر ومقيداً به، والأولى أن يسأل المفتي عن ذلك. وإن كان محتملاً للتعليق على شرط وقيد آخر ينفرد بمعرفته المفتي لم يجز له الاعتماد عليه، والأولى الاحتياط بالخروج من الخلاف بالتزام الأشد الأقوى الأحوط، فإن من عزّ عليه دينه

تورّع، ومن هان عليه دينه تبرّع. وكذلك الحكم في إجابة العامي إذا سأل من وقف على ما في الكتاب. ومن الورع أن يختار المفتي الأعلم الأورع، ولا يسأل عن دينه إلّا من يثق بسعة علمه وتورعه من التهجم على الفتيا. قال المتيطي: اختلف هل تجوز الفتيا بما في الكتب المشهورة المدونة المسموعة الصحيحة، فقال يحيى بن عمر قلت لمحمد بن عبد الحكم: أرأيْت من كان يروي كتبك هذه وكتب ابن القاسم وأشهب، هل يجوز له أن يفتي؟ قال لا والله إلّا أن يكون عالماً باختلاف أهل العلم يحسن التمييز انتهى.

قلت: فمن لم يميز إلّا أنه حافظ بأقاويل الناس هل يفتي؟. قال أما ما أجمعوا عليه فنعم، وأما ما فيه اختلاف وليس من أهل التمييز فلا. قال ورأيت في بعض أجوبة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد أنه أجاز الفتيا بما في الكتب الصحيحة المشهورة **كالمدونة** وغيرها من كتب المالكية المشهورة، وفيه قال سحنون: من اشترى كتب العلم أو ورثها، ثم أفتى بها ولم يعرض على الفقهاء أدب أدباً شديداً. وذكر ابن العاصي حديثاً مرفوعاً **لَا يُفْتِي أُمَّتِي الْمُصَفّون وَلَا يُقْرِئُهُم الْمُصَحِّفُونَ**، (كذا) قال غيره ينهى عن ذلك أشد النهي، فإن لم ينته عوقب بالسوط. وقد قال ربيعة لبعض من يفتي: ما هنا أحق بالسجن من السراق؟ قال مالك: لا يفتي العالم حتى يراه الناس أهلاً للفتيا. قال سحنون: يريد العلماء. قال ابن هرمُز: ويرى هو نفسه أهلاً لذلك.

[المرابطون في الرباطات يجتمعون ليلاً ويمشون بالقناديل يذكرون الله بالألحان]

وسئل المازري عن قوم يجتمعون بالليل بعد صلاة العشاء الأخيرة ومعهم قناديل يمشون فوق السور يذكرون أنهم يريدون العسكر يقولون باجتماع أصواتهم سبحان الله العظيم بتطريب وتحنين، وينصرفون على تلك الصفة يمشون في الأزقة ويجوزون على المجازر والمزابل وهم على تلك الحال من الاجتماع والتطريب، وقد نُهُوا عن فعل ذلك في الطريق والمزابل، ونهوا عن التطريب والاجتماع، وأمروا أن يكونوا على السور ويتركوا التطريب، وأن سنة الحرس في الرباط التكبير والتهليل. فهل ينهون عن هذا

وهو بدعة ولا يذكرون الله إلاَّ في المواضع الشريفة من غير اجتماع ولا تطريب؟.

فأجاب: الاجتماع بالذكر بالتطريب والتحنين ورفع الأصوات قد نهى عنه العلماء وأنكروه وعدوه بدعة، وقد قال صلى الله عليه وسلم «**عَلَيْكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وإِيَّاكُمْ ومُحْدثَاتِ الأُمُورِ فَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٍ وكلُّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ**» وقد علم أن هذا الفعل لم يكن مما سبق في الزمن الأول، ولا فعله السلف الصالح من الصحابة لقوله «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ**»، مع العلم بأنهم أعبد ممن يأتي بعدهم. ونقل عنهم بالتواتر أنهم شديدو الحزم في الازدياد من الطاعة والحمل على النفس من مقاساة القربات، حتى يخف عليهم إراقة دمائهم وقتل أولادهم وآبائهم في الجهاد في ذات الله ورسوله. فلو كان خيراً ما سبق هؤلاء إليه، فقال تعالى ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ وقال ﴿**تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً**﴾ الآية، وقال صلى الله عليه وسلم: «**لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ جَبَلِ أُحُدٍ ذَهَباً مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلاَ نَصِيفَهُ**». فمن عرف هذا وجب وقوفه عما وقفوا عنه، ويفعل ما فعلوه، وهم كانوا لا يفعلون هذا. ولا يعتقد عاقل أن يقول ما فعلوه تخفيفاً على أنفسهم من المشقة بل هو أخف شيء عليهم لو أرادوه، وكذا من بعدهم من السلف لم يرد عليهم الأمر بهذا ولا الحضّ عليه، وما ذاك إلاَّ لاتباعهم من مضى، ولو لم يكن فيه إلاَّ أن العلماء سكتوا عنه ولم يفعلوه لكان من حق العاقل ألاَّ يفعله، فكيف وهم أنكروه ونهوا عنه؟ فقال مالك فيمن يقرأ القرآن بالألحان ويعلّم ذلك الجواري كالغِناء، ما هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن، فجعل حجته أنه لم يفعله من مضى بعده بدعة[1]. وأيضاً فإظهار هذه المعاني من نوافل الخير قد لا تخلص النية فيها ويقصد بها المباهاة والرياء وابتغاء عرض الدنيا، وهو خلاف الشرع، وقد أمر الشرع بإظهار صلوات

(1) يظهر أن سقطت كلمات من هذه الجملة ليستقيم تركيبها والاحتجاج بها، مثل: لم يفعله هو ومن مضى بعده...

الفرض وإخفاء النوافل، لأن قوادح النوافل في النيات تطرق أكثر منها في الفرائض لاجتماع الناس عليها: وكذا تكلم العلماء في إظهار الزكاة، وهي فرضٌ، وإخفائها، لقوله تعالى ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ الآية. وفي **الصحيح** ما يقتضي منع رفع الصوت بمثل هذا: ﴿إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ﴾ الحديث، وإنما أبيح في حصون الرباط حين العسيس من رفع التكبير أو غيره من الذكر لما فيه من المصلحة لإشعار مريد اغتيال الحصن أنهم حَذرون مستعدون لدفاعه. وأما الاجتماع والتلحين في الأسواق والمجازر فلا مصلحة فيه ولا ضرورة تدعو إليه، مع ما فيه من استهجان ذكر الله في المواضع المحتقرة الخسيسة، ولهذا نهي عن قراءة القرآن والإكثار منه في الأسواق احتراماً له. ولذلك قيل لابن القاسم في الباعة إذا أخذت على شيء صلّت على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ليس موضع صلاة. ويكفيك بردهم الاتباع لمن سبق من الناس.

وعن الشيخ أبي بكر المالكي، وقد شاهدنا من فضله ودينه وجلالته وعلمه بالأخبار ما يحصل الثقة في أنفسنا بما يحكيه أن يحيى بن عمر كان سمع بزقاق الروم، وهو طريقه إلى الجامع، فريقاً يكبرون أيام العشر ويرفعون أصواتهم بالتكبير، فنهاهم عن ذلك وقال: هذه بدعة، فلم ينتهوا، فدعا عليهم فخرب ذلك المكان. ودعاؤهُ عليهم يقتضي شدة إنكاره لما ابتدع على أمثال هذا، وكذا إنكاره حضور مجلس السبت، وألف فيه تأليفاً، فأمر من عانده في ذلك رجلاً أندلسياً حسن الصوت أن يصلي معه الظهر، فلما فرغ من صلاته رفع الأندلسي صوته فقرأ: **وَمَنَ اظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ** إلى آخر الآيتين، فبكى يحيى بن عمر حتى سالت دموعه على لحيته ثم قال: اللهم إن هذا القارىء ما أراد بقراءته رضاك ولا ما عندك، وإنما أراد تنقيصي فلا تمهله بعد ثلاث. فيقال: إنه ما أتم ثلاثاً حتى مات، فينبغي أن يقال لهؤلاء: أنتم وإن سبق إلى أنفسكم أن الازدياد من الخير مطلوب، فيجب أن تعلموا أنّ هذه الأمور لم تكن خيراً من جهة العقول ولا من جهة الشهوات ولا أحكام الارادات، وإنما هي إدبار من جهة الشريعة وما رسمه من

آياتها عن الله ووعده من الثواب عليها، فإذا رسمها على صفة من الصفات وحدٍّ من الحدود ونهى عن مجاوزته صارت الزيادة شرّاً، فإن يكونوا من أهل الاجتهاد فهلمّوا إلى المناظرة، وإن كانوا من أهل التقليد فيسألون أهل العلم لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وقد أخبرناك بما تقدم لمالك وأصحابه وغيرهم من العلماء، فلا ينبغي التساهل في هذه المعاني، ولا يغفل عن تفقدها ولا عن ما وقع منها، فصغار الأمور تجر كبارها، وربما كانت هذه حيلاً لاستمالة قلوب الأغنياء وصيد الدراهم. فإن قال هؤلاء المستفتَى فيهم لسنا نريد إلاّ وجه الله، قيل لهم أصل مذهب مالك حماية الذرائع، ففي بعض مسائل المدونة: أخاف إن صح من هؤلاء أن لا يصح من غيرهم. وقد سُئلت عن بعض لباس هؤلاء المتهمين للخز والمسوح والصوف الخشن الأسود فأنكرت ذلك.

وسئل مالك عن اللباس الخشن من الصوف فقال: لا خير في الشهرة، وينبغي أن يخفي الإنسان من عمله. وسئل في موضع آخر عن لباس الصوف وهو قادر على الثياب البيض، فقال: لا أحبه لما فيه من الشهرة، وينبغي أن يخفي الإنسان عمله، فقيل له إنما يقصد بهذا التواضع، قال: قد يجد بثمنه من غليظ القطن ما يقوم مقامه، فأنت تراه كيف أنكر هذه فكيف به لو سئل عن لباس المسوح والثياب السود من الصوف. هذا وقد قال صلى الله عليه وسلم: «الْبَسُوا الْبَيَاضَ وكَفِّنُوا فِيهِ مَوْتَاكُم فَإِنَّهُ منْ أَفْضَلِ لِبَاسِكُم» الحديث، فهذه الصفة مخالفة للحديث ولما روي عن مالك، فإن رأوا مخالفة من تقدم برأي وتأويل لم يتركوا لرأيهم وبين لهم فساد رأيهم. وعن عمر رضي الله عنه أحب للقارىء أن ترى عليه الثياب البيض، وقد رأيت من الأئمة الذين أخذت عنهم علم الشريعة وهم أيمة عصرهم استثقال هذه المعاني وينكرونها، ولو لم يكن في هذه إلاّ التشبه برهبان النصارى فقد اشتهروا بهذا الزي حتى قال فيهم الشاعر:

أَصْوَاتُ رُهْبَانِ دَيْرٍ فِي صَلَاتِهِمُ   سُودِ الْمَدَارِعِ مَعَّارِينَ فِي السَّحَرِ

وقد ختم القاضي ابن الطيب كتاب **الهداية** له بكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذكر من بعض فصول الأمر التشبه بزي لا يجوز التشبه به، وهذه الخيالات يستمال بها قلوب العوام، ويريهم الإنسان أن سواد قلبه عن الحزن كسواد لباسه، وهو مساخر وملاعب. وعن أبي هريرة رضي الله عنه **أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ خُشُوعِ النِّفَاقِ**، وهو أن يرى والجسد خاشع والقلب ليس بخاشع، وقيل في رجل أظهر من الخشوع والمسكنة فوق ما هو عليه، أترى هذا أخشع من عمر الذي كان ينزو على الفرس من الأرض. وهؤلاء الخلفاء الراشدون لم ينقل عنهم أن هذا المقدار هو كان لباسهم وزيهم، فإن ظن أخرق أن يفعل في اللباس وغيره ما هو أولى عند الله وأنه اجتهد فيما فرطوا فيه أو عرف ما لم يعرفوه فقد خلع ربقة العقل والمسكنة في هذا الدين من ربقته. وهذا الإفراط في التقشف قد نهى عنه صلى الله عليه وسلم وأنكر على قوم من أصحابه ما أرادوه من التبتل، وأخبرهم أنه أخشاهم لله لما طلبوا منه التبتل، فأعلمهم أن التقرب إنما هو بين رؤوسهم والوقوف عند ما به حكم. فقال: **لَا رَهْبَانِيَةَ فِي الْإِسلَامِ**، فينبغي أن يشنع على من ظن به جهل بما ذكرناه ولم يتعلمه أن ينفر العامة منه، فإن من قصد بهذا غير وجه الله أو تحيل على جاه أو مال أوصيت فقد تعرض لسخط الله تعالى. وقال صلى الله عليه وسلم: «**مِنْ سُخْطِ اللهِ عَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُميتَ قَلْبَهُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ يُمِيتُ قَلْبَهُ؟ قَالَ يَطْلُبُ بِعِلْمِهِ الدُّنْيَا**». وتوعد أيضاً أنه يُلقى في النار حيث تنقلب أقتابه، ويقال إنما كنت تقرأ ليقال وقد قيل، وقال سحنون طلب الدنيا بالدّف والمزمار أحب اليّ من طلبها بالدين. وهذه أمور قد كثر التحيل فيها على راحة النفس من طلب العيش أن يكون الإنسان عالة على غيره، أو مسموع القول أو مبجّلاً أو مكرماً. ومن صدّق بما في كتاب الله من قوله سبحانه ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾، وقوله ﴿**يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوه، وأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى**﴾ فلا يكون هكذا. ولسنا نشير في جوابنا هذا إلى أحد من الناس، بل ربما أمكن أن يتخذ هذه الأمور من لا يقصد بها أمراً مذموماً مما ذكرناه، ولكن حقه إذا نصح لله ورسوله والمسلمين أن لا يفتح باباً

يجرّ غيره مما لا يقصد به وجه الله تعالى إلى ركوب ما نهى الله عنه ورسوله، فقد كثر في هذا الزمان هجران الحقائق، وربما اتخذت هذه المعاني حيلاً أو شباكاً لتحصيل جاه أو مال أو لبس شيء ننهى عن فعله على الإطلاق ولكن على التفصيل الذي ذكرناه، ونأمر بتبجيل المنقطعين إلى الله وإكرامهم وخدْمتهم، فمن خدَم الله تعالى كان حقيقاً أن يُخدم، ولكن بعد صحّة القصد والنيات في اتباع حدود الشريعة، ونأمر بالتنفير عمَّن لجَّ في ذلك واتخذه معاشاً، كما قيل لبعض الصوفية: أتبيعني مُرَقعتك؟ فقال هل رأيتم صياداً يبيع شبكته! فأصحاب هذه الشباك ينبغي أن يتحفظ منهم وينفّر الناس عنهم. وحسب العاقل أن يسلك مسالك من قد مضى، ومن مضى أعلم ممن بقي كما قال مالك رضي الله عنه. قال الغزالي رحمه الله: من الذنوب ذنوب عقوبتها والعياذ بالله سوء الخاتمة، قيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة بالافتراء. قيل وممّا عظم ضرره في العوام دعوى الوصال مع الله تعالى، حتى ينتهي قوم إلى دعوى المشافهة بالخطاب تشبيهاً بأبي يزيد والحلاج، قال وهذا من أعظم ضرره في العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوي، قال وحق العوام أن يشتغلوا بعبادتهم وبمعاشهم ويتركوا العلم للعلماء، فإن العامّي لوزنى أو سرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم، لا سيما فيما يتعلق بالله وأسمَائه وكلامه.

[إتيان المنجمين وتصديقهم فيما يقولون]

وسئل النووي عن إيتان المنجمين وتصديقهم فيما يقولون هل يجوز أم لا؟ وروى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**لا تُقْبَلُ صَلاَةُ مَنْ أَتَاهُم، وَصدَّقَهُم**»، هل هذا صحيح أم لا؟ أوضحوا لنا ما جاء فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وما قاله العلماء.

فأجاب: ثبتت أحاديث كثيرة بتحريم ذلك، منها عن صفية بنت أبي عبيد عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم: «**مَنْ أَتَى عَرَّافاً عَنْ شَيْءٍ فَصَدَّقَهُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةُ أَرْبِعِينَ يَوْماً**»، رواه مسلم في صحيحه. وعن قبيصة بن المخارق قال: **سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَقولُ**:

«الْعِيَافَةُ وَالطِّيَرَةُ وَالطَّرْقُ مِنَ الْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ»، رواه الداودي بإسناد حسن. قال أبو داوود: العِيافة الخطأ، قال والطرق الزّجر أي زجر الطير، وهو أن يتيمن أو يتشاءم بطيرانه، فإن طار إلى جهة اليمين فيتمين، وإن طار إلى جهة الشمال تشاءم. قال الجوهري: الْجِبْتُ كلمة تقع على الصنم والكاهن والساحر ونحو ذلك. وعن ابن عباس رضي الله عنه قال قَالَ رسولُ الله صلى اللهُ عليه وسلم مَنَ اقْتَبَسَ علماً مَن النُّجُوم اقْتَبَس شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ زَادَ مَا زَادَ، رواه أبو داوود بإسناد صحيح. وعن معاوية بن الحكم رضي الله عنه قال: قُلْتُ يا رَسُولَ الله إنّي حَديثٌ بِجَاهِلِيَّةٍ وقَدْ جَاءَ اللهُ بِالْإِسْلَامِ وإنَّ مِنَّا رِجَالاً يَأْتُونَ الكُهَّانَ قَالَ فلا تَأْتِهِمْ، قُلْتُ ومِنَّا رِجَالٌ يَتَطَيَّرُونَ، قَالَ ذَلِكَ شَيْءٌ يَجِدُونَهُ فِي صُدُورِهِمْ رواه مسلم. وعن ابن مسعود البدري رضي الله عنه أَنَّ رسولَ اللهِ صلى اللهُ عليه وسلم نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ ومَهْرِ الْبَغِيِّ وحُلْوَانِ الْكاهِنِ، رواه البخاري ومسلم. وعن عائشة رضي الله عنها قالت سَأَلَ رَسُولَ الله صلى اللهُ عليه وسلم ناسٌ عنِ الكُهّانِ فَقَالَ لَيْسُوا بِشَيْءٍ فَقَالُوا يا رَسولَ الله إنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ أَحْيَاناً بِشَيْءٍ فَيَكُونُ حَقّاً، فَقَالَ رسولُ الله صلى اللهُ عليه وسلّم تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطِفُهَا الْجِنِّيُّ فَيُقَرْقِرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ فَيَخْلِطُون مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ، رواه البخاري ومسلم. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلّى اللهُ عليه وسلّم قال مَنْ أَتَى كَاهِناً فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ أَوْ أَتَى امْرَأَةً في دُبُرِهَا فَقَدْ بَرِئَ مِمَّا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صلّى اللهُ عليه وسلّم، رواه أبو داوود بإسناد ضعيف. قال العلماء فيحرم تعاطي هذه الأمور والمشي إلى أهلها وتصديقهم، ويحرم بذل المال إليهم، ويجب على من ابتلي بشيء مما ذكرناه المبادرة للتوبة.

[خضاب اللحية]

وسئل عن حكم خضاب اللحية البيضاء.

فأجاب: خضبها بحمرة أو صفرة سنة، وخضبها بالسواد حرام على الصحيح، وقيل مكروه. وهذا في حق الرجل والمرأة، إلاّ الرجل المجاهد، فقد قال الماوردي: لا يحرم في حقه. وفي صحيح مسلم عن جابر أن النبي

صلى الله عليه وسلم حِينَ رَأَى لِحْيَةَ أَبِي قُحَافَةَ وَالِدِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه بَيْضَاءَ قال: **غَيِّروا هَذَا وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ.** الاستذكار: ولا خلاف في جواز الخضب بالحناء والكتم وشبهها، والخلاف في ترك الشيب أو صبغه، وقال محيي الدين رحمه الله في غير مسائله: ذكر بعض العلماء في اللحية عشر خصال مكروهة، وبضعها أشد قبحاً من بعض، وعد اثنتا عشرة[1].

الأولى: خضابها بالسواد إلَّا لغرض الجهاد.

الثانية: خضابها بالصفرة تشبيهاً بالصالحين لا اتباع السنة.

الثالثة: تبييضها بالكبريت أو غيره استعمالاً للشيخوخة لا لأجل الرياسة والتعظيم وإيهام لقي المشايخ.

الرابعة: تتبعها أول طلوعها إثياراً للشبيبة وحسن الصورة.

الخامسة: نتف الشيبة منها وتصنيعها طاقة بعد طاقة تصنعاً تستحسنه النساء وغيرهن.

السادسة: الزيادة فيها والنقص منها، فالزيادة من شعر العذارين من الصدغين، والنقص أخذ بعض العذار في حلق الرأس وتبقى جانب العنفقة وغير ذلك.

السابعة: تسريحها تصنعاً لأجل الناس.

الثامنة: تركها منتشفة إظهاراً للزهد وقلة المبالاة بنفسه.

التاسعة: النظر إلى بياضها وسوادها إعجاباً وخيلاء وغرة بالشباب وفخراً بالمشيب.

العاشرة: عقدها وظفرها.

وسئل عمن غرس غرساً فمات فصار لورثته، فلمن ثوابه؟ ومن أخذ من ثمر هذا الغرس ظلماً في حياة الغارس فهل الأفضل له إبراء الآخذ أم تركه في

---

(1)يظهر أن هذه الجملة مقحمة زائدة.

ذمته؟ وإذا لم يبره ومات ولم يبره وارثه ولم يستوف وبقي الحق في ذمة الآخذ إلى يوم القيامة، فهل المطالبة يوم القيامة بذلك للغارس أو للوارث؟

فأجاب: للغارس ثواب مستمر من حين غرس إلى فناء المغروس، وللوارث ثواب ما أكل من ثمره في مدة استحقاقه بغير معاوضة، وما أخذ من ثمره فإبراؤه منه أفضل من تركه في الذمة، وإذا لم يبر فلكل واحد من الميت والوارث ثواب حق مطل الآخذ في مدة استحقاقه. وأما المطالبة في الأصل المأخوذ يوم القيامة فللمغصوب منه أولاً على الأصح، وقيل للوارث الأخير من المتوارثين بطناً بعد بطن ولا يختص بالغارس، بل كل من تعذّر أخذه، فهذا حكمه والله أعلم.

ومما يستدل به لأصل هذه المسألة من السنة حديث جابر رضي الله عنه قَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْساً إلاّ كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ صَدَقَةً وَمَا سُرِقَ لَهُ مِنْهُ صَدَقَةً وَلاَ يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إلاّ كَانَ لَهُ صَدَقَة إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**». وفي رواية لمسلم أيضاً «**لاَ يَغْرِسُ ولا يَزْرَعُ زَرْعاً فَيَأْكُلُ مِنْهُ إنْسَانٌ ولاَ دَابَّةٌ ولا شَيْءٌ إلاّ كَانَتْ لَهُ صَدَقَة**»، رواه البخاري ومسلم جميعاً من رواية أنس رضي الله عنه.

وسئل أيضاً عمن كان له دَيْنٌ على رجل ولم يؤده حتى مات وانتقل لوارثه ثم وارث الوارث ولم يدفع إلى أحد منهم، فلمن يكون ثوابه يوم القيامة؟

فأجاب: قال العلماء يجب أن يطالبه صاحب الحق ويرافعه إلى القاضي حتى يجحد ويحلف، فإذا فعل ذلك فيكون ثوابه له يوم القيامة، لأنه طالبه بأقصى ما قدر عليه وقد امتنع فيكون له. فأما إذا لم يطالب واحد منهم فقد قيل يكون للأول، وقيل يكون للآخر، وقيل إن الثواب يكون لكلهم والله أعلم.

[الردّ على بعض مزاعم الغلاة في محبة علي وتقديسه]

وسئل عن قول علماء السنة فيما قيل إن علياً رضي الله عنه قال: لَمَّا

غسلتُ النبي صلى الله عليه وسلم امتصصت محاجر عينيه وشربته فرويت علم الأولين والأخرين، هل هذا صحيح أم لا؟ وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ؟» وهل كان مولى لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما وهما أفضل منه أم لا؟ وما معنى **أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ**؟ هل كان أقصى من أبي بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما؟ فإن كان لما خالفاه في مسائل عديدة، وإن لم يكن فما معنى **أَقْضَاكُم**؟ وهل يستفاد من ذلك أنه كان أفضل وأولى بالامامة؟ وماذا يجب على من يعتقد أنه أفضل منهما؟

فأجاب: أما الحديث الأول فليس بصحيح. وأما قوله صلى الله عليه وسلم «**مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ**» فحديث صحيح رواه أبو عيسى الترمذي وغيره، قال الترمذي: وهو حديث حسن. ثم معنى هذا الحديث عند العلماء الذين هم أهل هذا الشأن وعليهم الاعتماد في تحقيق هذا ونظائره: مَن كنت ناصره ومُوالِيَه ومحبه ومصافِيَه فعليٌّ كذلك. قال الامام أبو عبدالله محمد بن ادريس الشافعي رضي الله عنه ورحمه: أراد النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ولاء الاسلام كما قال الله تعالى ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُم**﴾. وقيل سبب هذا الحديث أن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال لعلي رضي الله عنه لَسْتَ مَولاي، إنما مولاي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ**. وقد قال العلماء من أهل اللغة وغيرهم: إن اسم المولى يطلق على عشرين معنى، منها الرب، والمالك، والسيد، والعبد، والمنعم، والمنعم عليه، والمُعْتِق، والمُعْتَق، والناصر، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والصهر، والحفيد. ويحصل بما ذكرناه أن علياً مولى لهما وأنهما موليان له، ولا يلزم من ذكره وحده نفيُه عن غيره. والسبب في ذكره وحده ما ذكرنا.

وأما قول السائل هل هما أفضل منه؟ فاعلم أن كل واحد منهما أفضل من علي بإجماع أهل السنة، ودلائل هذا في الأحاديث الصحيحة المشهورة أشهر من أن تشهر، وأظهر من أن تذكر، ولا يتسع هذا الموضع لعشر معشار

نصف عشرها. وأما حديث أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ فليس فيه أنه أقضى من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فإنه يقتضي أنهما من المخاطبين ولم يثبت كونهما من المخاطبين، ولا يلزم من كونه أقضى من جماعة كونه أقضى من كل واحد، ولا يلزم من كونه أقضى أن يقلده غيره، فإنه لا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر، بل إذا ظهر له بالاجتهاد خلاف قول غيره لزمه العمل بما ظهر.

وأما قوله هل يستفاد من ذلك كونه أفضل منهما؟ فجوابه أنه لا يستفاد لأَوْجُهٍ:

منها أنه لم يثبت كونه أقضى منهما لما ذكرناه.

ومنها أنه لا يلزم من كون واحد أقضى من واحد آخر أن يكون أعلم منه مطلقاً، وإنما يقتضي رجحانه في معرفة القضاء فقط.

ومنها لا يلزم من كونه أقضى أو أعلم أن يكون أفضل، لأن التفضيل ليس منحصراً في معرفة القضاء.

وأما قوله هل كان أولى بالامامة منهما؟ فاعلم أنه لم يكن أولى بالامامة منهما، بل كل منهما في وقته كان أولى من علي رضي الله عنه بالامامة، ويحرم اعتقاد كونه أوْلى بها منهما تحريماً غليظاً، لأن فيه قدحاً في الامامة بأسرها، ويتضمن الطعن في تقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم إيّاه للصلاة وتكريره ذلك والأمر بسدّ الخوخات غير خوخة أبي بكر، وغير ذلك مما يقتضي رضاه صلى الله عليه وسلم بخلافة أبي بكر ورجحانه على غيره في ذلك. وقد روينا في سنن أبي داوود رحمه الله بالاسناد الصحيح الذي لا يتطرق إليه مطعن، عن سفيان الثوري رحمه الله تعالى: مَنْ زَعَمَ أنَّ علياً رضي الله عنه كانَ أَحَقَّ بِالْوِلاَيَةِ مِنْهُمَا فَقَدْ خَطَّأَ أبا بكر وعمر والمهاجرين والأنصار، وما أراه يرتفع له مع هذا عملٌ إلى السماء. هذا كلام سفيان، وقد كان حسن اعتقاده في علي رضي الله عنه بالمحل المعروف.

[النظر إلى المُرْد والخلوة بهم]

وسئل عن الأمرد الحسن الأجنبي هل تجوز الخلوة به معه والنظر إليه في غير حاجة؟

فأجاب: لا يجوز لواحد منهما، لأنه كالمرأة في الفتنة وأقرب إلى طريق الشر والله تعالى أعلم.

وسئل: هل يجوز النظر إلى الأمرد أم لا؟ ولو كان رجل يهوى المرد وينفق عليهم ماله ويهون عليه إعطاء الواحد منهم جملة كثيرة، ولم يهن عليه إعطاء درهم واحد لفقير ذي عيال محتاج، هل يحرم عليه اجتماعه هو وهم إنفاقه على هذا الوجه؟ وهل إذا جمع بينهم يكون آثماً؟ وهل تسقط عدالة مَنْ جمعهم وداوم على ذلك أم لا؟ وهل قال بإجازة ذلك أحد من العلماء أم لا؟

فأجاب: مجرد النظر إلى الأمرد الحسن حرام، كان بشهوة أو بغيرها، إلا إذا كان لحاجة شرعية كحاجة البيع والشراء والتطبب والتعليم ونحوها، فيباح حينئذ قدر الحاجة وتحرم الزيادة. قال الله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِن أَبْصَارِهِمْ**﴾، وقد نص الشافعي رضي الله عنه وغيره من العلماء رحمهم الله تعالى على تحريم النظر إليه من غير حاجة شرعية واحتجوا بالآية الكريمة، وبأنه في معنى المرأة، بل بعضهم أحسن من كثير من النساء، لأنه يمكن في حقه من الشر ما لا يمكن في حق المرأة، ويتسهل من طريق الريبة والستر في حقه ما لا يتسهل في حق المرأة، فهو بالتحريم أولى. وأقاويل السلف في التنفير منهم والتحذير من رؤيتهم أكثر من أن تحصى، وسموهم الأنتان لأنهم مستقذرون شرعاً. وسواء في كل ما ذكرناه نظر الرجل المنسوب إلى الصلاح وغيره، وإن الخلوة بالأمرد أشدُّ تحريماً من النظر إليه لأنها أفحش وأقرب إلى الشر، وسواء خلابه منسوب إلى الصلاح أو غيره. وأما جمع المرد على الوجه المذكور فحرام على الجامع والحاضرين، وإنفاق المال في ذلك حرام شديد التحريم، ومن جمعهم لذلك وأصرَّ فُسِّقَ وردَّت شهادته وسقطت روايته وبطلت ولايته، ويجب على ولي الأمر وفقه الله تعالى لمرضاته أن يمنعهم من ذلك ويعزرهم تعزيراً، ومن عجز على الانكار وأمكنه رفع حالهم إلى من ولي الأمر لزمه ذلك، ولم يقل أحد من علماء الاسلام بإباحة ذلك على هذا الوجه والله أعلم. قال الخطيب العلامة المحدث الرحّال

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق رحمه الله في **شرحه لكتاب العمدة** ما نصه: حدثنا شيخنا قاضي القضاة تقيّ الدين الاحتمائي المالكي بالديار المصرية من مناقب الشيخ الامام أبي عمرو بن الحاجب رضي الله عنه أنه كان يقرأ بمدرسة الصالحية من القاهرة، وهي مدرسة خاصة بالمالكية، وكان يتقدم للبواب ألا يدخلها شاب صغير للسكنى، قال فتلطف أحد الأغنياء للبواب في أن يدخل ولده للقراءة فيها على الشيخ، فدخل فقام يقرأ على الشيخ، ويحضر دروس العربية والفقه نحواً من سنة، فتنازع الشاب يوماً مع آخر وادعى أنه تقدمه في الدخول وأنه يستحق سبق القراءة، فرفع الشيخ بصره فقال: ليقرأ أحدكما، فنظر إلى الشاب فاستدعى البواب وقال له: ألم أتقدم إليك بالنهي ألا تدخل شاباً وسيماً؟ فمتى دخل هذا؟ فقال له يا سيدي إن له قدر سنة يقرأ عليك وصدقه فيما وقع وقال له إنه أعطاني كذا وكذا وأحسن إليّ، فقال لا إله إلا الله صار العلم بالرشا لا تمنع أحداً والله المستعان. وأخبرني أنه مرَّ ذكره يوماً بين طلبته، فذكر بعضهم كتابته، فقال أحدهم تعنون شيخنا ابن الحاجب؟ فقالوا نعم، فقال أليس برجل أعمى مكفوف البصر؟ فقالوا لا والله فقال: لقد ختمت عليه قراءة السبع وغير ذلك من العلوم فوالله ما رأيت له حدقة قط.

[من سَمَّى بنته ستّ الناس وشبه ذلك]

وسئل النووي رحمه الله عمن له بنت فسماها ستّ الناس أو ستّ العرب أو ست العلماء ما حكمه؟ وهل هذه اللفظة صحيحة عربية أم لا؟

فأجاب: هذه اللفظة ليست عربية، بل هي باطلة من حيث اللغة، وقد عدّها أهل العربية من لحن العوام، فقالوا من لحنهم قولهم ستّ بمعنى سيدة. وأمّا حكمها من حيث الشرع فمكروهة كراهة شديدة، وينبغي لمن جهل وسمى به أن يغير الاسم. وقد ثبت في **الصحيح** أن النبي صلى الله عليه وسلم **غَيَّرَ اسْمَ بَرَّةَ فسماها زَيْنَبَ**، والله أعلم.

وسئل فقيل له إن بعض أهل العلم بالأدب ذكر أنه يستحب في غسل

الأيدي عند إرادة أكل الطعام أن يبدأ بغسل أيدي الشباب والصبيان ثم الشيوخ، فإذا فرغوا من الأكل يبدأ بغسل أيدي الشيوخ، فقال ويستحب مسح اليد بالمنديل بعد فراغ الطعام، ولا يستحب ذلك قبله، فما الحكمة في ذلك على تقدير صحته؟

فأجاب: أما تقديم الشباب والصبيان قبل الطعام فسببه أن أيديهم أهم وآكد، وربّما قلّ الماء فتبقى أيدي الشيوخ أقل مفسدة. وأما تقديم الشيوخ بعد الفراغ فلكرامتهم وحرمتهم مع عدم الحاجة المذكورة أولاً. وأما ترك المسح بالمنديل أولاً فسببه أنه ربما كان المنديل فيه وسخ ونحوه مما يتقذره من يغمس يده معه بخلاف ما بعد الطعام.

[آداب الأكل]

وسئل هل صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتصغير اللقمة في الأكل وترقيق المدغ واستحب ذلك؟

فأجاب: لم يصح من ذلك شيء، وهو مستحب إذا كان فيه رفق بجلسائه أو قصد بذلك تعليمهم الأدب، أو كان في الطعام قلة أو كان ضعيفاً أو كان شبعاناً وعرف أنه إذا رفع يده يرفع غيره مِمّن له حاجة في الأكل ونحو ذلك من المقاصد الصالحة.

وسئل عن حديث «أُمَّتِي كَالْمَطَرِ لاَ يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ» هل هو صحيح أم لا؟ ومن رواه من الأيمة؟ وما معناه؟

فأجاب: هو حديث ضعيف رواه أبو يعلى الموصلي من رواية يوسف ابن عطية الصفار عن ثابت عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم. ويوسف ضعيف باتفاق المحدثين كثير الوهم منكر الحديث، ولو صح لكان معناه أن هذا يقع بعد نزول عيسى عليه السلام حتى تظهر البركة ويكثر الخير ويظهر الدين بحيث يتشكك الرائي هل هؤلاء أفضل من أوائل الأمة أم الأوائل

أفضل، وهذا فيما يظهر للرائي، وإلّا فأوَّلُ الأمة أفضل في نفس الأمر وهو قريب الشبهة من قول الشاعر:

أيـا ظَبْيَةَ الْـوَعْسَـاءِ بَيْنَ جَـلاَجِـلٍ   وبَيْنَ النَّقَا هَلْ أَنْتِ أَمْ أُمُّ عامـرِ؟

معناه لتقاربهما تشكّك فيها وإن كانت الظبية مخالفة لأم عامر، فحصل من هذا أن هذا الحديث لو صح لم يكن مخالفاً للأدلة الصحيحة لحديث **خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الذِينَ يَلُونَهُمْ**، وفي حديث «**مَا مِنْ عَامٍ إلاَّ وَالذي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ**».

[معنى الحديث: من عَرف نفسه عرف ربّه]

وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ وَمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ كَلَّ لِسَانُهُ**»، هل هذا الحديث ثابت؟ وما معناه؟

فأجاب: من عرف نفسه بالضعف والافتقار إلى الله والعبودية له، عرف ربه بالقوة والقهر والربوبية والكمال المطلق والصفات الْعُلَى، ومن عرف ربه بذلك كلَّ لسانه عن بلوغ حقيقة شكره والثناء عليه، كما ثبت في **صحيح مسلم** وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «**لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**» والله أعلم.

وسئل عما جاء في الحديث: «**ما مِنَّا إلاَّ مَنْ عَصَى أَوْ هَمَّ بِمعْصِيَةٍ إلاّ يَحْيَى بْن زَكَرِيَّاء**»، هل هذا الحديث صحيح أم لا؟ ومن رواه من أصحاب الكتب؟ واسم راويه الصحابيّ؟

فأجاب: هذا الحديث ضعيف، ولا يجوز الاحتجاج به، ورواه أبو يحي الموصلي عن زهير بن عفان عن حمّاد بن سلمة عن علي بن يزيد بن جُدْعان، بضم الجيم واسكان الدال المهملة، عن يوسف بن مهران عن ابن مهران عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **مَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ وَلَدِ آدَمَ إلاّ وَأَخْطَأَ أَوْ هَمَّ بِخَطِيئَةٍ إلاّ يَحْيَى بْنَ زَكَرِيّاء**، ذكره في

مسند ابن عباس، وهذا الاسناد ضعيف، لأن علي بن يزيد بن جدعان فيه ضعف، ويوسف بن مهران مختلف في جرحه.

[تولية يهودي الصرف ببيت مال المسلمين]

وسئل عن يهودي ولي صرفاً ببيت مال المسلمين ليزن الدراهم المقبوضة والمصروفة وينقدها، ويعتمد في ذلك على قوله، هل تحل توليته أم لا؟ وهل يثاب والى الأمر على عزله واستبدال مسلم ثقة بدله؟ وهل يثاب المساعد في عزله أم لا؟

فأجاب: لا تحِلّ تولية اليهودي ذلك ولا يجوز إبقاؤه فيها، ولا يحل اعتماد قوله في شيء من ذلك؟ ويثاب والي الأمر وفقه الله تعالى باستبدال ثقة مسلم، ويثاب المساعد في عزله. قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ﴾ إلى آخر الآية، ومعناه لا تتخذوا من يداخل بواطن أموركم ﴿مِنْ دُونِكُمْ﴾ أي غيركم، وهم الكفار، ﴿لَا يَأْلُونَكُم خَبَالاً﴾ أي لا يقصرون فيما يقدرون على إيقاعه بكم من الفساد والأذى والضرر، ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ بقولهم نحن أعداؤكم، والله أعلم.

وسئل هل يجوز أن يقال لأحد الخلفاء خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أم لا؟

فأجاب: لا يجوز عند جمهور العلماء أن يقال خليفة الله إلا في آدم وداوود عليهما السلام.

[علم الغيب والمعجزات والكرامات]

وسئل عن معنى قوله تعالى ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾، وقول النبي صلى الله عليه وسلم «لَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلّا الله» وأشباه هذا من القرآن والحديث مع أنه قد وقع علم ما في غد من معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وفي كرامات الأولياء رضي الله عنهم.

فأجاب: معناه لا يعلم ذلك استقلالاً وعلم إحاطة بكل المعلومات إلّا

الله تعالى. وأما المعجزات والكرامات فحصلت بإعلام الله تعالى للأنبياء والأولياء لا استقلالاً. وهذا كما تعلم أن الشمس إذا طلعت تبقى ست ساعات أو نحوها ثم تزول، ثم تبقى نحو ذلك ثم تغرب، ثم تبقى مثل مجموع ذلك أو نحوه ثم تطلع، وهكذا القول في القمر وغيره من الأمور التي يعلم وقوعها في المستقبل، وليس هو علم غيب علمناه استقلالاً، وإنما علمناه بإجراء الله تعالى العادة.

[معنى زيادة الايمان ونقصانه]

وسئل عن الايمان هل يزيد وينقص أم لا؟

فأجاب: مذهب جماهير السلف والمحدثين وطائفة من المتكلمين أنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، قال الله تعالى: ﴿وَيَزْدَاد الذِينَ آمَنُوا إيمَاناً. وَأَمَّا الذِين آمَنُوا فَزَادَتْهُم إيمَاناً﴾ ونظائر ذلك من الآيات الكريمات. وقد ذهب جمهور أصحابنا المتكلمين وغيرهم أن نفس الايمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه متى قبل الزيادة كان شكاً وكفراً. وقال بعضهم نفس الايمان لا يزيد ولا ينقص، ولكن يزيد بمتعلقاته وثمراته، وعليه حملوا الآيات والأحاديث وكلام السلف المصرحات بزيادته. والمختار أن نفس التصديق يزيد وينقص لا نقص تردد وشك، بل زيادته بمعنى بُعْدِ قبول الشك والتزلزل والشبه، ونقصه بمعنى تطرق ذلك إليه، ولا يشك عاقل في أَنَّ إيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان أرسخ من إيمان آحاد الناس، لهذا قال يوم الاسراء ما قال، وقال يوم الحُديبية ما قال، حين كاد غيره أن يلج متحيراً في ذلك والله أعلم.

[استفسارات حول الاسراء وعدده وما وقع فيه]

وسئل هل ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى بالأنبياء صلوات الله عليهم ليلة الاسراء ببيت المقدس أم لا؟ وهل هي هذه الصلاة المعهودة أم الدعاء؟ وهل كان الاسراء في المنام أم في اليقظة؟ وهل كان مرة أو مرتين؟ وهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه بعيني رأسه أم لا؟ ومتى كان الاسراء؟

فأجاب: نعم ثبت أن نبينا صلى الله عليه وسلم صلّى بالأنبياء صلوات الله وسلامة عليهم أجمعين ليلة الاسراء ببيت المقدس، ثم يحتمل أنه كانت الصلاة قبل صعوده السماء، ويحتمل أنها بعد نزوله منها. واختلف العلماء في هذه الصلاة، فقيل هي الصلاة اللغوية وهي الدعاء والذكر، وقيل هي الصلاة المعروفة، وهذا أصح، لأن اللفظ يحمل على حقيقته الشرعية قبل اللغوية، وإنما يحمل على اللغوية إذا تعذر حمله على الشرعية. وكانت الصلاة واجبة قبل ليلة الاسراء، وكان الواجب قيام بعض الليل كما نص الله سبحانه وتعالى عليه في سورة المزمل، وكان الواجب أولاً ما ذكره الله تعالى في أول السورة بقوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إلاّ قَليلاً نِصْفَهُ أو انْقُصْ مِنْهُ قَليلاً أَوْزِدْ عَلَيْهِ﴾، ثم نسخ ذلك بعد سنة بما ذكر الله تعالى في آخر السورة بقوله: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾، ثم نسخ قيام الليل ليلة الاسراء ووجبت فيها الصلوات الخمس، وكان الاسراء سنة خمس أو ست من النبوءة، وقيل سنة اثني عشر منها، وقيل بعد سنة وثلاثة أشهر منها، وقيل غير ذلك. وكان ليلة السابع والعشرين من شهر ربيع الأول. وكان الاسراء به صلّى الله عليه وسلم مرتين مرة في المنام ومرة في اليقظة. ورأى صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء ربّه سبحانه وتعالى يعني بعيني رأسه، هذا هو الصحيح الذي قاله ابن عباس وأكثر الصحابة والعلماء، ومنعته عائشة رضي الله عنها وطائفة من العلماء رضي الله عنهم أجمعين. وليس للمانعين دليل ظاهر، وإنما احتجت عائشة، رضي الله عنها بقوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، وأجاب الجمهور عنه أن الادراك هو الاحاطة، والله تعالى لا يحاط به لكن يراه المؤمنون في الدار الآخرة بغير إحاطة، وكذلك رآه النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء.

[استفسار عما في الحديث من شباب أهل الجنة وكهولها]

وسئل عن قوله في الحديث «إنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وإنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ سَيِّدَا كُهُولِ أَهْلِ الجَنَّة» رضي الله عنهم، هل هو صحيح أم لا؟ وما معناه؟ وهل توفيا شابين أو كهلين؟

فأجاب: ثبت عن أبي سعيد الخُدْوي رضي الله عنه أنّه قال، «قَالَ

رسولُ الله صلى الله عليه وسلّم **الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدا شَبَابَ أَهْلِ الْجَنَّةِ»** رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح. وعن أنس قال، «**قَالَ رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم لأبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ الله عَنْهُمَا هَذَان سَيِّدَا كُهُول أَهْل الْجَنَّةِ الأوَّلِين والآخِرِينَ إلاّ النَّبِيين والْمُرْسَلِينَ**» رواه الترمذي وقال حديث حسن. وتوفي أبو بكر وعمر[1] وإن الحسن والحسين سيدا كل من مات شاباً ودخل الجنة، وإن أبا بكر وعمر سيدا كلّ من مات كهلاً ودخل الجنة، وكل أهل الجنة يكونون في سن أبناء ثلاث وثلاثين، ولكن لا يلزم كون السيد في سن من يَسُودُهُمْ، فقد يكون أكبر منهم سناً، وقد يكون أصغر سناً. ولا يجوز أن يقال وقع الخطاب حين كانا شابين أو كهلين، فإن هذا حملٌ ظاهر وغلط فاحشٌ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم توفي والحسن والحسين دون ثمان سنين، فلا يسميان شابين، ولأبي بكر فوق ستين سنة ولعمر فوق خمسين، وكانا حال الخطاب شيخين، فإن هذا الخطاب كان بالمدينة، وإنما أقام بها صلى الله عليه وسلم عشر سنين، ولعل هذا الخطاب كان في أواخرها، وينقض سن الكهولة بلوغ أربعين سنة، ويدخل بالأربعين الشيخوخة والله أعلم.

[من حدّث حديثاً فعطس عنده فهو حق]

وسئل عما يقوله الناس عند الحديث إذا عطس إنسان إنه تصديق للحديث هل هو أصل أم لا؟

فأجاب: نعم له أصل أصيل، روى أبو علي الموصلي في مسنده بإسناد جيد حسن عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، «**قَالَ رَسُولُ الله صلّى الله عليه وسلّم مَنْ حَدَّثَ حَدِيثاً فَعَطِسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ**». وكل رجال إسناده ثقات متفقون إلا أبا الوليد فمختلف فيه. وأكثر الحفاظ والأيمة يحتجُّون بروايته عن الشاميين، وهو يروي هذا الحديث عن معاوية بن يحيى الشامي.

---

(1) لعله سقطت من هنا كلمة «كهلين» أو شبهها.

وسئل عمن وقف وقفاً على من يقرأ كل يوم حزباً من القرآن قراءة مرتلة، ما حكم المرتلة؟

فأجاب: إنها تعرف بالعرف، وتقريبها أنها قراءة مبيّنة فيها تمهل.

[كيفية الصلاة على الرسول عليه السلام]

وسئل عن كيفية الصلاة على رسول الله صلى الله عليهم وسلم.

فأجاب: المختار أن يقول **اللَّهُمَّ**[1] **كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ ابْراهيم فِي الْعَالَمِينَ إنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.** ودليل استحباب هذه الكيفية أن الله تعالى قال **﴿يَأَيُّهَا الذِين آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْـهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمـاً﴾**، وثبت في الأحاديث الصحيحة «**أَنَّهُمْ قَالُوا يَا رَسُولُ الله أَمَرنَا الله أَنْ نُصَلِّي عَلَيْكَ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟ فَقَالَ** صلَّى الله عليه وسلّم: **قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ**»، وذكر صلى الله عليه وسلم الصلاة بروايات جاءت في **الصحيحين**. وكل هذه الألفاظ ثابتة معظمها في الصحيحين جميعاً، وبعضها في مسلم خاصة، وليس منها خارج الصحيحين إلا قوله **النَّبِيِّ الأُمِّيّ**، فإنه في **سُنَنْ أبي داود** وغيره بإسناد صحيح. وقد أوضحت هذه الطرق وما يتعلق بها مفصلة في صفة الصلاة في **شرح المهذب**.

[ما الذي خُلِقَ قبل آدم أم الخيل؟ والذكور أم الإناث؟..]

وسئل شيخ الاسلام صفي الدين السُّبكي رحمه الله عن **الخيل** هل كانت قبل آدم عليه السلام أو خلقت بعده؟ وهل خلق الذكور قبل الاناث أو الاناث قبل الذكور؟ وهل العربيات قبل البرادين أو البرادين قبل العربيات؟ وهل ورد في الأحاديث والأخبار ما يدل على ذلك أم لا؟

فأجاب بما نصه: الجواب المختار أن خلق الخيل كان قبل آدام، عليه السلام، بيومين أو نحوهما، وأن خلق الذكور قبل الإناث، وأن العربيات قبل

---

(1) هكذا في الأصل، وقد سقط أول هذه الصلاة كما وردت في الحديث: «**اللَّهم صَلِّ عَلَى مَحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إبْرَاهيم وَعَلَى آلِ ابْراهيم، وبَارِكْ عَلَى مُحمَّدٍ وعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ...**

البرادين. أما قولنا إن خلقها كان قبل آدم فلآيات في القرآن سنذكرها آية بعد آية ونذكر وجه الاستدلال. والمعنى فيه وهو أن الرجل الكبير يهيأ إليه ما يحتاج إليه قبل قدومه. وقال تعالى ﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ فالأرض وما فيها مخلوق لآدم، عليه السلام، وذريته إكراماً لهم. ومن كمال إكرامهم وجودها قبلهم، فجميع ذلك مقدم خلقه، ثم كان خلق آدم بعد ذلك آخر الخلق، لأنه وذريته أشرف الخلق. وروي أن النبي، صلى الله عليه وسلم، أفضل من الجميع ولذلك كان آخراً. لأن به، صلى الله عليه وسلم، كمال الوجود. وما سوى آدم فهو له حيوان وجماد، والحيوان أشرف من الجماد، والخيل أشرف الحيوان غير الآدمي، وأشرفها كيف يؤخر خلقها عنه، فهذه الحكمة تقتضي تقديم خلقها على غيرها من المنافع. وإنما قلنا بيومين أو نحوهما للحديث الوارد فيه يتضمن أن بث الدواب يوم الخميس، والحديث في الصحيح، لكن فيه كلام. ولا شك أن آدم، عليه السلام، كان يوم الجمعة، والحديث المذكور يتضمن أنه بعد العصر، فلذلك قلنا بيومين أو نحوهما على التقريب. وأما التقديم فلا تردد فيه، والمعنى فيه قد ذكرناه. وأما الآيات التي تدل عليها، فمنها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَاهُنَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾. ووجه الاستدلال أن الآية الكريمة اقتضت خلق ما في الأرض جميعاً قبل تسوية الرحمان السماء، ومن جملة ما في الأرض الخيل، فالخيل مخلوقة قبل تسوية السماء عملاً بالآية ودلالة ثُمَّ على الترتيب، وتسوية السماء قبل خلق آدام عليه السلام، لأن تسوية السماء كانت من جملة ستة أيام، لقوله تعالى: ﴿رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَالأَرضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾. ودلالة الحديث الصحيح المجمع عليه أن خلق آدم، عليه السلام، يوم الجمعة بعد كمال المخلوقات، إما آخر الأيام الستة إن قلنا ابتدأ الخلق يوم الأحد كما يقوله المؤرخون وأهل الكتب وهو المشهور عند أكثر الناس، وإما في اليوم السابع، فهو خارج عن الأيام الستة كما يقتضيه الحديث الذي أرشدنا إليه فيما سبق الذي صححه مسلم الذي صدره ﴿إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْبَرِيَّةَ يَوْمَ السَّبْتِ﴾ وإن كان فيه كلام؛ وأما تأخر آدم

عليه السلام فلا كلام فيه. ثبت بهذا أن خلق الخيل قبل آدم، عليه السلام، وهي من جملة المخلوقات في الأيام الستة لا كما يقوله أهل الجهلة الكفرة فيروون فيه أحاديث موضوعةً لا تصدر إلا عن سخيف المجانين لا حاجة بنا إلى ذكرها. ومن الآيات قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾، وجه الاستدلال بها ما قدمناه فيما قبلها، فهذه أربع آيات تدل على ذلك وفيها كفاية.

وقد جاء عن وهب بن منبه في الإسرائيليات أن الخيل خلقت من ريح الجنوب، وذلك لا ينافي ما قلناه ولا نلتزم صحته لأنا لا نصحح إلّا ما صح لنا عن الله تعالى ورسوله، صلى الله عليه وسلم، . وجاء عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أن الخيل كانت وحشاً وأن الله تعالى ذلّلها لاسماعيل، عليه السلام، وذلك، لا يقدح فيما قلناه، فقد تكون مخلوقة قبل آدم، عليه السلام، واستمرت على وحشيتها إلى عهد اسماعيل، عليه السلام، وذلك لا ينافي ما قلناه، أو كانت تركب في وقت ثم توحشت ثم ذللت لاسماعيل، عليه السلام، . وليس ذلك عن النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا عن أصحابه دليل، فالمعتمد ما قلناه من دلالة القرآن. والذي قيل في أن اسماعيل عليه السلام، أول من ركبها أمر مشهور، ولكن ليس إسناده صحيحاً حتى نلتزمه، ولقد قلنا لا نلتزم إلّا ما صح عن الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم، . وفي تفسير القرطبي من رواية الترمذي الحكيم عن ابن عباس، رضي الله عنهما، قال: لما أمر الله تعالى إبراهيم واسماعيل برفع القواعد قال الله تعالى إني معطيكما كنزاً ادخرته لكما، ثم أوحى الله تعالى إلى اسماعيل أن اخرج إلى جياد فادع يأتيك الكنز، فخرج إلى جياد ولم يدر ما الدعاء ولا الكنز، فألهمه الله تعالى الدعاء، فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلّا جاءته وأمكنته من ناصيتها، وذللها الله تعالى له. ولو ذكرنا ما قال الناس في ذلك وشرحناه لطال، وقد تكلم الناس كثيراً وذكروا من خواص الخيل ومنافعها شيئاً كثيراً ليس ذلك كله مما نلتزم صحته، ومطالبة القاصد سرعة الجواب في أسرع وقت يقتضي الاقتصار على ما قلناه وفيه كفاية.

وأما قولنا إن خلق الذكور قبل الإناث فمن وجهين، أحدهما شرف الذكر على الأنثى والثاني حرارته، وإن كانت الإناث من جنس واحد فأحدهما أكثر حرارة من الأخر، فقد جرت على عادة القدرة الإلهية فتكون أقواها حرارة على الأخر، والذكر أقوى حرارة من الإناث، فناسب كونه أسبق، ولتحصيل المنة به، ولذلك كان خلق آدم، عليه السلام قبل خلق حواء، ولأن أعظم ما تقصد له الخيل الجهاد، والذكر في الجهاد خير من الأنثى، لأن الذكر أجرى واجرا، اعني أشد جرياً وأقوى جرأة ويقاتل مع راكبه، والأنثى بخلاف ذلك، وقد تقطع بصاحبها أحوج ما يكون إليها إذا كان[1] ردًّها ورأت فحلاً. ولا يرد على ذلك ركوب جبريل، عليه السلام، أنثى لما جاز البحر لموسى، لأن ذلك لركوب فرعون فحلاً، فقد طلب الأنثى وعجز فرعون عن إمساك رأسه.

وأما قولنا إن العربيات قبل البراذين فلما ذكر من حديث اسماعيل، عليه السلام، ولأن العربيات أشرف، فأصل البراذين إنما يكون لعارض أو علة إما فيه وإما في أبيه وأمه، ولم تكن البراذين تذكر فيما خلا في الزمان. ألا ترى في قصة اسماعيل، عليه السلام، وأما البراذين ما أنتج من الخيل (كذا) حتى اختلف العلماء هل يسهم له كما يسهم للفرس العربي أولا. وفي حديث من مراسيل مكحول في بعض ألفاظه: لِلْفَرَسِ سَهْمَانِ وَلِلْهَجِينِ سَهْمٌ، فهذه الروايات تقتضي أن الهجين لا يسمى فرساً، والهجين هو البردون أو قريب منه. وبالجملة البراذين حثالة الخيل، وما كان الله تعالى ليخلق من الجنس حثالة في الأزل. وأما الأحاديث النبوية والأخبار الصحيحة فما جاء منها في فضيلة الخيل وسباقها، وما في فضيلة اتخاذها، وبركتها والنفقة عليها وحرمتها والمسح على نواصيها والتماس نسلها وثمنها ونمائها، والنهي عن خصائها وجز نواصيها وأذنابها وإزالتها، وفيما يقسم لها ولصاحبها من الغنيمة اختلاف العلماء فيه، وهل تجب فيها زكاة أم لا؟ وغير ذلك أضربنا عنه للعجلة. وهذه نبذة يسيرة كتبتها على سبيل العجلة في ساعة من نهار لعجلة الطالب لها، وإن اخترتم كتبت لكم فيها كتاباً مستقلاً إن شاء الله تعالى.

---

(1) لعل الأصل: أراد

ولْنَخْتِم هذا الكتاب إن شاء الله، بمسألة الشرف من قبل الأم

سئل عنها الشيخ الإمام ناصر الدين أبوعلي منصور بن أحمد المشدالي نزيل بجاية ـ رحمه الله وحرسها ـ وقد مرت لها أخوات، وتقدم أجوبة شيوخ تلمسان وبجاية وتونس عليها.

فقال رحمه الله: الحمد لله على كل حال، وقبل كل مقال، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أكرم صحب وخير آل. من كانت أمه شريفة فقط يجوز أن ينتسب إليه، صلى الله عليه وسلم، من أمه، ويدل على ذلك وجوه.

الأول أن أولاد بناته، صلى الله عليه وسلم، ينسبون إليه، صلى الله عليه وسلم، وما ذلك إلاّ لأجل الولادة لا لغيرها.

الثاني أن من له، صلى الله عليه وسلم، ولادة عليه هو من ذريته، صلّى الله عليه وسلم، ينتسبون إليه، صلى الله عليه وسلم، ويدل على ذلك أن عيسى، عليه السلام، ذكر الله تعالى في كتابه العزيز أنه من ذرية إبراهيم أو من ذرية نوح على اختلاف بين العلماء في إعادة الضمير. وبهذا استدل أبوجعفر الباقر على الحجاج حين نازعه في الحسين والحسن، عليهما السلام، فاتعظ الحجاج وقال فكأني ما قرأتها.

فإن قيل: إنما قال الله تبارك وتعالى إن عيسى من ذرية إبراهيم أو نوح لكونه لا أب له، فنزل الأم منزلة الأب.

فالجواب: أنه إذا ثبت أن عيسى عليه السلام من ذرية من ذكرنا، فغيره من الناس يكون من ذرية جده لأمه ومن ذرية أبي أبيه من جهة أبيه، فإن خلق عيسى، عليه السلام، في بطن أمه من غير مباشرة ذكر لا يزيدها مزية على من له أب، فلا ينبغي كونه من ذرية أبي أمه بحملها ووضعها، ولهذا قال الجمهور يدخل أولاد البنات في الحبس على الذرية. فإذا ثبت أنه من ذريته جاز أن ينسب إليه، صلى الله عليه وسلم.

الثالث قال بعض العلماء من حذاق شيوخ المالكية يطلق الولد حقيقة على ولد الابن وعلى ولد البنت، ولا يطلق الابن حقيقة على ابن الابن وعلى ابن البنت، وعلى هذا لا يحسن الاستدلال بقول الشاعر: بَنُونَا بَنُو أَبْنَائِنا البيت، لأنه إنما نفى البنوة عن ولد البنت لعدم مساواته الابن، وأثبتها لابن الابن لمساواته لأبيه، ولم ينف الشاعر أنه ولد ولم يتعرض لذلك. وإذا تقرر هذا جاز الانتساب والله أعلم.

الرابع: قال بعض العلماء الجنين خلقت أعضاؤه من منيّ أبيه وأمه، ولحمه من دم أمه، فخلقته من جهة أمه أكثر. فإذا جاز أن ينسب إلى أبي أبيه من جهة أبيه، كان نسبته إلى أبي أمه أولى، ولهذا قال بعض العلماء إن للأم ثلثي البر. ويدل عليه قوله، صلى الله عليه وسلم، لما قال له الرجل **يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَحَقُّ النَّاس بِحُسْنِ صحَابَتِي؟ قَالَ أُمُّكَ، قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ أُمُّكَ، قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ أَبُوكَ**. ورُوي أنه قال ذلك في الأم ثلاثاً. فعلى الرواية الأولى يكون لها ثلثا البر، وعلى الأخرى يكون لها ثلاثة أرباع البر. والرواية الأولى أكثر وأشهر. وهذا يعتقد أنه سهل وليس بسهل، وقد بينا ذلك في تقييد على هذه المسألة قبل هذا.

الخامس: أن الولد مشتق من الولادة، وإضافتها للأم حقيقة، وإضافتها للأب باعتبار النسب مجاز. فإذا صح الانتساب إلى أبي أبيه كان لأبي أمه أولى لأنه نسب حقيقي.

السادس: قال الإمام أبوبكر بن العربي، رضي الله عنه، : من

خصائصه، صلى الله عليه وسلم، أن ينسب إليه أولاد بناته من عليّ وغيره، وذكر ذلك في المسالك في كتاب الجامع. فإذا ثبت أن أولاد بناته ينسبون إليه من علي وغيره، دلّ ذلك على ثبوت الشرف لهم من أجله عليه السلام، وموجب انتسابهم إليه إنما هو الولادة، فيكون كل من ثبتت عليه ولادة ينسب إليه، صلى الله عليه وسلم، وليس مراده بأولاد بناته ما ولدنه مباشرة، وإلاّ لزم أن يكون أولاد الحسن لا ينسبون.

السابع أن الانتساب إليه، صلى الله عليه وسلم، إما أن يكون باعتبار آبائه أو باعتبار فصوله، أما الأول فلنسبة علي وغيره من بني هاشم، ولا جرم أنه لا ينطلق عليهم هذا الاسم. والثاني هو المطلوب، فهم ذكور وإناث، فالذكور ماتوا صغاراً، والإناث منهن من له نسل ومنهن من لا نسل له. فالانتساب إذاً من فصوله له إنما هو من بناته، فمن لبناته عليه ولادة ينسب إليه، صلى الله عليه وسلم، وليس من شرط الولادة أن تكون من ذكر، بل تكون بواسطة ذكر وبواسطة أنثى. وانظر ما قاله صاحب المدهش في الباب الرابع من عيون التاريخ منه في الفصل العاشر من هذا الباب في العجائب المتعلقة بالنساء، فمن ذلك أن عبد الله بن عمر بن عثمان بن عفان، رضي الله عنه، كان له أربع بنات عبدة وعائشة وأم سعيد ورقية، تزوجهن أربعة من الخلفاء، تزوج عبدة الوليد بن عبد الملك، وتزوج عائشة سليمان، وتزوج أم سعيد يزيد بن عبد الملك، وتزوج رقية هشام. وكان لهذا الرجل، أعني عبد الله بن عمر، ولد اسمه محمد، وكان يقال له الديباج لحسنه، وكان لمحمد بنت اسمها حفصة لا تعرف امرأة ولـدها رسول، الله صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحلة والزبير والحسن وابن عمر سواها. أما ولادة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لها فإن أم أبيها فاطمة بنت الحسن بن علي، وأم الحسن فاطمة، رضي الله عنها، فمن قبل أبيها، وأما ولادة عمر لها فأم جدها عبد الله زينب بنت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ومن هذا الطريق ولادة عمر لها وابنه، وأما ولادة عثمان لها، رضي الله عنه، فمن قبل أبيها؛ وأما ولادة طلحة، رضي الله عنه، لها فإن أم جدها من قبل أبيها هي أم اسحاق

بنت طلحة بن عبد الله. فانظر ولادة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعلي وحسن وأبي بكر وعمر وابن عمر، رضي الله عنهم، إنما هي من قبل النساء، فإذا تقرر هذا صحّ ما قلناه من الانتساب بالولادة.

الثامن أنه صلى الله عليه وسلم أوصى على أهل مصر فقال «**لَهُمْ نَسَبٌ وَصِهْرٌ**» قال بعض العلماء نسبه أن أم اسماعيل، عليه السلام، من مصر واسمها هاجر. وذكر السهيلي ما يدل أنها عربية، فذكر أن اسماعيل، عليه السلام، بعثه الله إلى أخواله جرهم، فهو، عليه السلام، ينتسب بأم اسماعيل وهي عربية، فاسماعيل، عليه السلام، عربي من جهة أمه لا من جهة أبيه، فإن أباه عليه السلام عربي، فرسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينتسب بجرهم على ما قاله السهيلي والله أعلم. ونقل غيره أنها قبطية، فعلى هذا يكون الانتساب للقبط بأم اسماعيل.

التاسع أن بعض العلماء المؤرخين ذكروا أنه، عليه السلام، أفضل الناس حسباً وأشرفهم نسباً من أبيه وأمه، فقد نسبوه، عليه السلام، إلى نسب أمه كما نسبوه إلى نسب أبيه.

العاشر أن أرباب التاريخ وغيرهم ينسبون الإنسان إلى أبي أمه وآبائه كما ينسبونه إلى أبي أبيه، وأن العرب والعجم وغيرهما يتفاخرون بآباء أمهاتهم كما يتفاخرون بآباء آبائهم، وهذا لا مراء فيه.

فإن قيل: ما ذكرتموه مبني على أن ولد البنات من الذرية لا نسلمْ أنه من الذرية، وإنما ذكر الله تعالى أن عيسى، عليه السلام، من ذريته من ذكر لكونه لا أب له، ولهذا قال بعض العلماء من حبّس على ذريته لا يدخل في ذلك ولد بناته. فأما ما ذكره من عدم دخول ولد البنات في الحبس فالصحيح الدخول، والقول بعدم الدخول يحتمل أن يكون العرف جرى عندهم بذلك.

فإذا ثبت هذا فنقول: القائل إن عيسى، عليه السلام، إنما كان من ذرية من ذكر الله لكونه لا أب له، قال من خصائصه، عليه السلام، أن ينسب إليه أولاد بناته.

قال الشيخ أبوعلي ناصر الدين المذكور أعزه اللّـه ورضي عنه، وردت أجوبة عن بعض الفضلاء، رضي الله عنهم مخالفة لما ذكرناه، واستدلوا بأدلة أحسنها ما تعرضت بالكلام عليه، وأنا أشرع في ذلك بفضل الله سبحانه فنقول:

استدلال من استدل بقوله تعالى ﴿ٱدْعُوهُم لِآبَائِهِم﴾ لا يصح، لأن سبب نزول الآية معلوم، وذلك أنهم كانوا يتولدّون بالتبني في أول الإسلام، وكان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تبنّى زيداً وطاف به على حلق قريش فأشهدهم أنه أبنه وارثاً وموروثاً، فأنزل الله الآية، فنسخ حكم التبني، ومنع من إطلاق لفظ التبني لكن على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز. ولذلك لا خلاف أنه يجوز أن يقول الإنسان لابن غيره على سبيل المحبة والوداد أنت ابني أو ابني هذا. ولذلك ثبت أنه، عليه الصلاة والسلام، قال في الحسن إنَّ ابْني هذا الحديث. وكذلك يجوز أن يقول الإنسان لمن له رضاع على شخص ابني، ويقول لمن عليه رضاع أبي، فالممتنع إنما هو على سبيل الحقيقة وحكمها كما كانوا يقولون ذلك قبل نزول الآية. ومسألتنا إنما هي الانتساب بالولادة، وهي حقيقة كما قدمنا، فالآية إذاً تشابه مسألتنا والله الموفق.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ معناه انسبوهم لأنه عدى ذلك بالأم، ولو كان معنى نادوهم تعدى بالباء، فمفهوم الآية لا تنسبوهم لغير ابائهم.

فالجواب: عن هذا من أوجه:

أحدها أن مفهوم الآية لا تنسبوهم كما كانوا في الجاهلية ينسبون.

الثاني أنه قد قدمنا الدليل على صحة الانتساب فلا يعارض بالمفهوم.

الثالث أن هذا المفهوم مفهوم لقب، ولم يقل به إلاّ شرذمة قليلة والحق مع الجمهور، فلا يصح الاستدلال والله الموفق.

الرابع أن هذا الاستدلال بالتربية قد ثبت بعد نزول الآية في المقداد، لأنه قال لما نزلت الآية أنا ابن الأسود أنا ابن عامر، ولم يزل يدعي ابن الأسود

من حين نزول الآية إلى اليوم، ولم يرو عن أحد من السلف، رضي الله عنهم، أنه عصى من دعاه بابن الأسود، وهذا يدل على ما قلناه والله أعلم، واستدلاله أيضاً بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُم اللَّهُ في أَوْلَادِكُم﴾ لا يصح من وجوه.

الأول أنه حكى بعض الناس عن بعض من ورث بنات البنات أنه ورثه بالآية، فإن صح هذا فالإجماع كما تراه، ولو لم يصح فلا يلزم من عدم الميراث لدليل معارض راجح عدم الولادة، ويلزم أن تكون ابنة الحسن، رضي الله عنه، من أولاده، لأنه جعل اسم الولد إنما ينطلق على من يرث، وكذلك أبوها.

الثاني أن الولد في عرف الشرع وعرف الاستعمال ينطلق على الولد الذي يرث ويورث، وفي اللغة ينطلق على ما ذكرنا وعلى ولد البنات، والأشياء قبل ورود الشرع على الحصر وعدم الاستحقاق، فإحتمل قوله ﴿في أَوْلَادِكُم﴾ أن يريد الأول، واحتمل أن يريد الأول والثاني، فلذلك لا يستحق ولد البنات لعدم وجود دليل راجح يدل على استحقاقه، بخلاف ولد الابن وهذا المسلك سلك في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ إن بنت البنت وإن علت محرمة والله الموفق.

الثالث أن بعض المحققين من العلماء والأصوليين وغيرهم قالوا الولد حقيقة إنما هو ولد البنت وغيره مجاز، وهذا هو الجاري على القواعد، لأن العلماء ضبطوا ضوابط الحقيقة والمجاز، ولهذا قال العلماء ولد البنت إنما يرث بالسنة، فعلى ما قاله المستدل لا يكون ولد الابن ولداً لأنه نفى اسم الولد عن ابن البنت لعدم ارثه بالآية والله أعلم.

وقوله وإذا لم يكن هذا الذي إليه الشرفاء اليوم لأولاد بنات فاطمة، رضي الله عنها فأحرى أن يكون لأولاد بنات أولادها.

فنقول الانتساب يكون إما بالنسب وإما بالولادة وإما بالرضاع وإما بالتربية، والشرفاء اليوم لا ينتسبون بالثالث والرابع وإنما ينتسبون بالثاني ويصح بالأول على ما تقدم في بعض الأوجه وما قلناه هو الذي أوجب

الشرف لأولاد فاطمة رضي الله عنها، وذلك يوجب الشـرف لمن كانت للرسول، عليه السلام، عليه ولادة، لأن ثبوت الشرف لمن اتفق على شرفه إما أن يكون لأجل ولادته، صلى الله عليه وسلم فقط، أو لأجل ولادة عليّ فقط أو للمجموع؛ والثاني باطل قطعاً لأنه يلزم أن يكون محمد بن الحنيفة وأولاده، شرفاء، ونفيه عن بناته، صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يقوله أحد؛ والثالث باطل لأنه يلزم أن تكون ولادة عليٍّ مثل ولادته، صلى الله عليه وسلم، وأن تكون ولادته غير موجبة إلّا بولادة علي، كرم الله وجهه، ثم إن ولادته، عليه السلام، وولادة عليٍّ موجودتان من جهة أمه، ويلزم أن يكون بناته ليس بشرفاء وهذا باطل قطعاً، فتعين الأول وهو أن الشرف إنما يثبت لأجل ولادته، صلى الله عليه وسلم.

وقوله: وقد كان لها ابنة اسمها أم كلثوم تزوجها عمر، رضي الله عنه، وأولادها زيد الأكبر ورقية، ولم يكن الشرف لأحد من أولادها، إن أراد به الاسم فظاهر، فإن هذا الاسم محدث، وإن أراد كمال الشرف فظاهر أن من أبوه وأمه شرفاء أكمل، وإن أراد به نفي الشرف جملة فباطل لما تقدم من ثبوت موجب ذلك وهو ولادته، صلى الله عليه وسلم، وقد قدمنا ما يوضح ذلك.

قوله هذا الشرف الذي ينتسب إليه الشرفاء الآن هذا الكلام فيه نظر، لأن الشرفاء لا ينتسبون إلى الشرف وإنما ينتسبون لموجب الشرف، وأما الشرف فلا يصح الانتساب إليه.

واعلم أن عمر، رضي الله عنه، إنما تزوجها لتكون له منها بركة، وقد روي ذلك عنه أنه قال: **سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلّى اللهُ عليه وسلّم يقُولُ «كُلُّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ وَصِهْرٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَة إلاَّ سَبِبي ونَسَبِي وَصِهْري»**، فقال عمر، كرم الله وجهه، حصل لي السبب والنسب، فأردت أن يحصل لي الصهر. وروي عنه، رضي الله عنه، أنه قال أردت أن يكون لي منها ولد يكون النسب به متصلاً. وروي أن زيداً وأمه أم كلثوم ماتا في وقت واحد، ورقية ماتت ولم تترك ولداً.

وروي أن أم كلثوم لما مات عنها عمر رضي الله عنهما تزوجها محمد بن جعفر بن أبي طالب فمات عنها، فتزوجها أخوه عديّ بن جعفر فماتت عنده، ولم يكن له منها ولد. وقد روي أن عمر رضي الله عنه لم يكن له من أم كلثوم ولد، والأول هو الصحيح، فبان أن عمر رضي الله عنه انقطع عقبه من أم كلثوم.

وقوله وأمامة بنت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى قوله ولم يكن هذا الشرف لأحد من أولادها.

اعلم أن أمامة مثل أم كلثوم والحسن والحسين ورقية أختهم رضي الله عن الجميع، وقد قدمنا ما ذكره الإمام ابن العربي أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أن ينسب إليه أولاد بناته من علي وعمر وعثمان ابن عفان والعاصي بن ربيعة بن عبد شمس. فأما عثمان رضي الله عنه فولد له ابنان أحدهما يسمى عبد الله الأكبر والآخر عبد الله الأصغر، وولد للعاصي عليّ وأمامة، فمات علي وقد نهز الاحتلام، وتزوج علي أمامة بعد موت فاطمة رضي الله عنها، وتزوجت بعدهُ المغيرة بن نوفل واختلف هل ولدت منه ولداً أم لا. والصحيح أنها لم تلد منه، وقيل ولدت ولداً اسمه يحيى ومات ولم يعقب، فعلى الصحيح ليس لأمامة عقب، وعلى الثاني فالعقب قد انقطع بموت يحيى. فالكلام في يحيى كالكلام في أم كلثوم سواء حرفاً بحرف، فلا فائدة في إعادته. وانظر قوله ولم يكن لأحد من أولادها يقتضي أن لها أولاداً. وذلك ليس بصحيح، والصحيح أن لا ولد لَهَا، والشاذ ولد واحد، والله أعلم. وقد علم أن ابن البنت ليس من الذرية ولا من العصبة ولا من العاقلة، هذا كلام صحيح، ولكن لا يلزم من كونه ليس من الورثة ولا من العصبة ولا من العاقلة أن لا يكون شريفاً. ويدل على ذلك ثبوت الشرف لبناته عليه السلام ولبنات ابنتيه فاطمة وزينب رضي الله عنهما، وكذلك بنات الحسن والحسين مع كونهن لسن بورثة ولا بعصبة ولا من العاقلة. ثم إن ما ذكره أحكام متغايرة، ولا يلزم أن تكون الأحكام المتغايرة لها سبب حتى يلزم من وجود أحدها وجود جميعها لوجود السبب. فإذا تقرر هذا ثبت أن موجب الشرف إنما

هو الولادة، وقد وجدت في ولد البنت فوجب الشرف له. ثم إنا نقول: وإن كان ليس لمن ذكر فقد علم أنه من ذريته ثبت شرفه لأنه ولده، وقد قال أيمة اللغة: ذرية الرجل ولده، وقد قال بعض الشيوخ إن الذرية من الذرو وهو الدفع، فكما ثبت أنه من ذرية أبيه، فكذلك يكون من ذرية أبي أمه لاشتراكهما في الدفع.

فإن قيل: لو كان من ذريته لدخل في الحبس على الذرية.

فالجواب أن هذه المسألة لم يتكلم عليها مالك رحمه الله ولا أحد من أصحابه، وإنما تكلم عليها الأشياخ واختلفوا على طريقتين، الأولى لا خلاف أن ولد البنت يدخل في الحبس على الذرية، الثانية بين الأشياخ قولان: أحدهما الدخول، والأخر عدم الدخول، لقول مالك رحمه الله لا يدخل ولد البنت في الحبس على الولد. فالطريقة الأولى لابن شاس وابن الحاجب والمتيطي وغيرهم، والثانية لابن رشد رحمه الله تعالى. فعلى الطريقة الأولى والقول الأول من الثانية ذلك نص في الدخول وأنه من الذرية، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ذُرِّيتِهِ﴾. وأما القول الثاني من الطريقة الثانية فلا يلزم من عدم الدخول لدليل معارض راجح أن لا يكون من الذرية، ويدل على ذلك استدلاله بقول مالك رحمه الله فيمن حبس على ولده. ثم الدليل المعارض لا يخلو إما أن يكون من صاحب الشرع أو عرفياً، أما الأول فلم يوجد، بل الموجود ما ذكرناه وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيتِهِ دَاوود وَسُلَيْمان (إلى قوله) وعيسى﴾، وقد تقدم الكلام في ذلك. وأما الثاني فالعرف إما أن يكون لفظ الذرية يستعمل فيمن يرث ويورث فقط، أو يكون الحبس على الذرية يراد به من يرث ويورث فقط، وقد تقدم الكلام في ذلك، وعلى كلا الأمرين لا يكون ذلك مانعاً من كونه من الذرية. أما الثاني فواضح، وأما الأول وهو أن يكون لفظ الذرية يستعمل في العرف فيمن يرث ويورث فيكون من باب استعمال اللفظ في بعض أنواعه، فيكون يرث حقيقة عرفية ولغوية والله أعلم.

فإن قيل: إنما ثبت الشرف لمن اتفق على شرفه لأنهم ينتسبون لآبائهم.

قلنا يلزم أن يكون أبوبكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين وغيرهم من بني هاشم وقريش شرفاء لمشاركتهم إياه عليه السلام في الأبوة.

فإن قيل: إنما ثبت الشرف لأولاد بناته لأجل النسب والولادة.

فالجواب أنه قال إن أولاد عمرمن أم كلثوم، والمغيرة بن نوفل من أمامة ليسوا شرفاء. وقوله وروى ابن القاسم عن مالك أن ولد البنت ليس من الأهل، وقال ابن القاسم في موضع آخر: ولد بنت الرجل ليس من قرابته.

واعلم أنه لا خلاف أنه يطلق الأهل والقرابات على الخالات وأولادهن وعلى الأخوات وعلى ولد البنات، ولكن اختلف هل يدخل من ذكرنا مع ولد الصلب وولد الابن والإخوة الأشقاء وللأب ذكوراً وإناثاً إذا حبس على أهله وقرابته، فقال ابن القاسم بعدم الدخول، وقال غيره يدخلون لإطلاق اسم الأهل والقرابة عليهم. ومن قال لا يدخلون لا يلزم من قولهم ذلك نفي إطلاق الأهل والقرابة عليه لدليل معارض راجح وهو أن العرف جرى بأنهم لا يقصدونهم بالحبس إنما يقصدون من سواهم. وقد نقل بعضهم عن ابن القاسم أنه لولم يكن سواهم استحقوا، لأن فقد من سواهم قرينة تدل على أنه قصدهم.

واعلم أنه يلزم من قوله إنه ليس من الأهل ولا من القرابة ما التزمناه من كونه نفاهم عن الذرية حرفاً بحرف، فلا فائدة في التكرار. وأما ما جاوب به غيره فترك الجواب والتعرض له هو الجواب، والله الموفق.

* * *

قال المؤلف العبد الفقير إلى الله أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي نفعه الله بما قام به والتزم، وختم له بما لأوليائه المتقين ختم، إنّه ذو المنّ والكرم: قد أتيت من هذه الأجوبة الباهرة،

والفتاوي الواضحة الظاهرة، على ما شرطت، وعليه ربطت، والله قصدت، والحمد لله على إتمامها ثم له الحمد عدد خلقه وزنة عرشه، وتركت أجوبة كثيرة من الفقه والأحكام، مما لا تضطر إليه القضاة والحكام.

وكان الفراغ من تقييده مع مزاحمة الأشغال، وتغير الأحوال، يوم الأحد الثامن والعشرين لشوال، عام واحد وتسعمائة، عرفنا الله خيره. والصلاة على سيدنا محمد خاتم النبيين، وسيد المرسلين، وقائد الغرِّ المحجلين، وعلى آله وصحبه الأكرمين، صلاة وسلاماً دائمين إلى يوم الدين.

اللهم ارزقنا شكر نعمك، وأفض علينا واكف كرمك، وكن معنا ولا تكلنا إلى حولنا وقوتنا طرفة عين ولا أقل، إنك أنت المنعم الكريم الوهاب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين.

* * *

انتهى وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

خاتمة الطبعة الحجرية الفاسية

نحمدك(*) يا من ختمت أحكام الشريعة بأحمد الأوائل والأواخر، القائل بلسان حاله وقاله أنا سيد ولد آدم ولا مكابر ولا مفاخر، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين صححوا لنا عنه معيار نوازل الأحكام، حسبما تلقوها من حضرته مع مزيد الإتقان والإحكام.

أما بعد، فقد تمَّ لله المنة وله الحمد، طبع هذا الكتاب المعجب، الذي أعجز كل معتن تحصيله بعد العناء المتعب، فإنه لعمري قد طال ما طمحت الآمال إلى تطلب الاطلاع عليه، وكثر ما مدت الأحداق للاكتحال بإثمد ما لديه، لكونه بلغ من عزة الوجود، بحيث بلغ رتبة المفقود. وقديماً قيل في شأنه إنه أعز من بيض الأنوق، وأغرب من الأبلق العقوق، فما هو إلا عنقاء مغرب، لا حامل مقرب، لا سيما واسمه **المعيار المعرب. والجامع المغرب، عَن فتاوي أفريقية والأندلس والمغرب**. فقد كمل بعون الذي جعل مطالعته تغني عن الأنيس المطرب، وتفرج عن الحزين المكرب. وحق الذي نفسي بيده لقد عيَّر مؤلفه إبريز النوازل الفقيهية، وجمع فأوعى مسائلها الأصلية والفرعية، فكم حل فيه من مشكل المسائل الحكمية، ما وقفت دون الوصول إلى جهته عقول الفحول، ووضّح فيه من معضل الفروع الشرعية،

(*) نثبت هنا ما ذيل به الشيخ أحمد بن محمد المعروف بابن العباس البوعزاوي الفاسي كتاب المعيار المطبوع على الحجر بفاس، غاضين الطرف عما فيه من ضعيف نظم الفقهاء.

ما زلت دون الوقوف على حده أقدام العقول، وليس الخبر كالعيان، وما بعد شهادة العيان من بيان. ولا ينبئك مثل خبير، وها العرب بالباب تفصح بالذي إليه يكون المصير، والرب سبحانه رقيب على أنه لم يقع في شأنه تقصير، فلقد بحث عن نسخه العتيقة ووقع الفحص البالغ عليها والتنقير، حتى أتى بحول الله على أحسن حال بقدر الإمكان، وليس في طوق الإنسان أحسن مما كان، بحيث لو حلف من اطلع على جميع نسخه الموجودة في هذا الأوان، بما يوجب الطلاق والعتاق من الأيمان، على أن هذه النسخة المطبوعة التي خرجت من بين فرث ودم، هي أحسن وأصح وأنفع نسخه ما حصل له حنث ولا ندم، غير أنك ربما تقف فيه، على ما تبتغيه ظاهراً ولا تصطفيه، فأقول مجيباً عنه، وإن كنتا غير مبرىءٍ نفسي منه:

فَإن كُنتَ في هذي النوازِل ناظراً ... ومِنْ وَرْدِ هذا الروضِ لَوْ كُنْتِ قاطفا
تَأَمَّلْ تجدْ بعضاً من آياتِ مُصْحَفٍ ... قديمٍ وبعضاً من حديثٍ لمُصْطَفَى
وباقيه أنقالاً وحكماً وحكمةً ... مفاتيح خيرٍ للذخائر كاشفا
فأُوصيك أَنْ تَنْظُرْ بعينِ رضًى لها ... وتطلب عذراً ما تراه مخالفا
وتقبل مني إذ تراني مشوشاً ... من الدين عن فوت المكارم آسفا
وحسبك عذراً لا نتياريَ كونه ... بغير اختيار للهموم مرادفا

ولله در الإمام أبي عبد الله السنوسي، إذ قطع عنا لسان من يروم التفوه بما يسيء، فقال، وأجاد في المقال:

أخَا العِلْمِ لا تَعْجَلْ بعيب مُصَنِّفٍ ... ولم تتحقْ زَلَّةً منه تُعرَفُ
وَلَمْ أفسدَ الراوي كلاماً بِعَقْلِهِ ... وكم غَيَّر المنقولَ قومٌ وحرَّفوا
وكم ناسخٍ أضْحى لمعنى مغيِّراً ... وجاء بمعنًى لم يُرِدْه المصنِّفُ

كذا في **درة الحجال** لابن القاضي، ونسبها له أيضاً بلديه صاحب كتاب **كعبة الطائعين**، غير أنه ذكر بدل البيت الثاني قوله:

وكم دسَّ قومٌ عن إمام مبرز ... زنادقةٌ زاغوا فزادوا وطفَّفوا

هذا وإن طبع هذا الكتب الموصوف بالصفة السابقة، وَمَنِ العيون نحو تحصيله رامقة، والقلوب باللهج به شائقة وامقة، والرغبات في الاغتراف من بحره صادقة، حتى تحققت آمال طلابه من الظفر به ومناله، بعد ما كان أيس المتلهفون عليه من نيل وصاله، كان على ذمة جمع طبعوا على جميل الخصال، وغذوا بلبان المجد ومحاس الخلال. بيد أنه لما كانت ثمار سعدهم قطوفها دانية، وافقت عدتهم أبواب الجنة الثمانية، على أنه قد هيىء خصوص هذا العدد لحكمة ربانية، يعلمها من قال﴿ **وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَة** ﴾وكيف وقد اذخرت هذه الحسنة الفخيمة، والنفيسة التي ليست لها قيمة، حتى صارت درة يتيمة، في جيد دولة فخر الملوك المستقيمة، أعني به المختص بكمال العناية وتمام التمييز، نتيجة خلاصة شرف النسب المسبوك سبك الذهب الإبريز، السلطان بن السلطان أبا فارس مولانا عبد العزيز. أعز الله بسيف نصره ملكه. وجعل الدنيا بأسرها ملكه، وأدام سعادة أيامه، وجعل البسيطة قبضة يديه وطوع أحكامه، وحفظه وحواشيه وخصوصاً قرة عين السياسة والصدارة، القائم بأعباء الوزارة، أحمد الله جميع أمره، وأعلى على الخافقين جميل ذكره. وأسأله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب من كتبه أو قرأه أو كسبه أو سعى في شيء منه، وأن يجعله سبباً للفتح المبين والترضي عنه، مشمولاً طبعه بإدارة الراقي في ذرى النباهة المرقى الأنمق، المعلم العربي الأزرق، مع إعانة من له بهذه الصناعة دراية، فجاء بحمد الله على أحسن غاية وأكمل نهاية.

ووافق تمام طبعه، بعد أن فاح حسن ختام صنعه، يوم الأحد فاتح ربيع الأول الأنور، عام خمسة عشر وثلثمائة وألف. ولكثرة الشواغل وعظم الدواهي، قلت بديهة في تاريخه بلا تباهي، وإن أجحفت فيه بلا تناهي، معتصماً بحول سيدي وإلهي:

هــذا كتابٌ للمســائـل جـامـعٌ أَرْبَى علَى جـلِّ الفتاوي بِمَـا وَفَا
قـد صاغَـهُ شيخُ النـوازل أحمـدٌ ونشـريسي جامـع القضايـا أحرفـا
ضَبَط القـواعـدَ للقُضــاة مقـرِّبــاً وَكَسَا بــه كـل الــولاة مفــوّفـا

والـرب جَلَّى لـه فقلت مؤرخـاً   طَبْعُ المسَائِـلِ بالمـواهب تره صفا
141 605   86   402   81

وألفِ الوصل في المسائل وبالموهب غير داخل في العدد حتما، لكونه غير منطوق به جزماً. قاله عبيد ربه، وأسير ذنبه، أحمد بن محمد المهدي بن محمد بن العباس بن صابر البوعزاوي، غفر الله له جميع المسـاوي. آمين.

* * *

ولما تضوّع نشر ختامه، وانتشر طيّ أعلامه، قال فيه أديب الوقت ورئيس أعلامه، ومن رزق السلاسة والحلاوة في كلامه، من ليس له في عصره من ثاني، أبو العلا سيدي الحاج إدريس بن الأستاذ سيدي علي السناني، مادحاً له ومخبراً بحسنه الشامل، قصيدة من بحر الكامل:

دُم في بحـور العلم ذا أسـفـار   مستخـرجـاً لجـواهـر الأسفـار
ولْتعن بـالفـقـه الأكيـد فـإنـه   نـور البصـائر إثمـد الأبصـار
وصن الفـوائـد والفـرائـد ولتكن   في حلبـة الأعـلام خيـر مجـار
وأرْبأ بنفسك أن تضيع العمر في   غيـر المفيـد وغيـر نفـعٍ جـار
ولتصـرف الأنفـاس فيمـا يبتغي   عمـلاً على علمٍ لـوجـه البـاري
قـدِّم لنفسـك مـا يسـرُّك غبّـه   أتخـال أن العمـر غيـر معـار
نـافس نفـوساً في العلوم نفيسـةً   وانْصَبْ ولا تُخْلِد إلـى الأعـذار
ولْتجتنب ضـرر الفضـول وتنتخب   دُرَرَ النّـقـول كـعـادة الأخيـار
وإذا وهمت وأعـوزتـك عـويصـة   فـاهرع على عجـل إلى المعيار
فَهْـوَ ابْنُ بَجْدَة علمٍ شـرع نبيِّنـا   كـم فيـه مـن حِكـم ومن آثـار
بحـر من العلم النفيس رَمَى لَنَـا   بـلالـىء الـتحـقـيـق والأسـرار
قـد ضم مـا في غيـره وزيـادةً   فـاعجب لبحـر جـامـع لبحـار
بصنيعـه الفـرد الغـريب بحسنه   بهـر العقـول لجملة الأحْبـار
أحسن بـه من جـامـعٍ ومصنف   أصحى بـه لـلغـرب أيُّ فخـار
تـالله لو كـان ابن رشدٍ حـاضـراً   لَغَـدا يسمِّيـه رَشَـادَ السَّـاري

أو لو رآه القابسي المرتضى   لأتاه مقتبساً من الأنوار

لو بشّروا بوجوده ابنَ بشيرهم   لرأى البشارة أعظم الأوطار

لو نمقته الناس بالإبريز ما   أعطوه حقاً ما عدا المعشار

جازى الالهُ الونشريسي الرِّضَى   خيرَ الجزاء بفضله المدرار

فلطالما ذاد الكرى عن جفته   ليلاً وأتعب نفسه بنهار

حتى أحاط بعلم مذهب مالكٍ   أصلاً وفرعاً دون ما إنكار

يكفيه فخراً بين أرباب العلا   معياره المشهورُ في الأقطار

يا ربّ فاحفظ من سعى في طبعه   وأثِبْهُ توفيقاً مدى الأعصار

فلقد تسبب للورى في منحة   بل نفحة ذات الشذا المعطار

فاحت بأيام الإمام الهاشمي   عبدِ العزيز الشامخ المقدار

لا زال منصوراً عزيزاً ملكُه   ووزيرُه في غاية الإظهار

في ظله المعيارُ وافى طبعُه   تعنو لصحته ذوو الأفكار

لله من طبع وها تاريخه: رَاقَ الكَمَالُ بِنَفْحَةِ المِعْيَارِ

* * *

تمت مراجعة كتاب المعيار بمراجعة الجزء الثاني عشر منه وتقديمه للطبع، وذلك بمدينة رباط الفتح عاصمة المغرب. يوم السبت متم رمضان عام ١٤٠١ على أن يتلوه الجزء الثالث عشر المخصص للفهارس والحمد لله أولاً وأخيراً.

محتويات المجلد الثاني عشر

كتاب فتح الباب، ورفع الحجاب
بتعقيب ما وقع في تواتُر القرآن من السؤال والجواب

مسألـة
في بيان تواتر القرآن والفرق بين القرآن والقراءات

الموضوع	الصفحة

سؤالات من التفسير وغيره

سؤال في علم التصوف

مسائل في التفسير

الموضوع	الصفحة

دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان
لصاحبها الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود
تلفون : 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان
DAR AL- GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

رقم 5 - 2000 - 2 / 1990

